الأمازيغية

في خطاب الإسلام السياسي

حوار حول المرجعية الدينية والعلمانية والمسألة اللغوية

تأليف الأستاذ: أحمد عصيد



الأمازيغية

في خطاب الإسلام السياسي

حوار حول المرجعية الدينية والعلمانية والمسألة اللغوية

تأليف الأستاذ: أحمد عصيد



تقديم

يكتسي الحوار الإسلامي الأمازيغي أهمية خاصة للأسباب الآتية:

أولا: لأنه حوار بين مكونين مستقلين من مكونات المجتمع المدني والسياسي في المغرب، مكونين تمثلهما الحركة الثقافية الأمازيغية الجمعوية بتنظيماتها، والحركة الإسلامية بتنظيماتها، وهما وإن كانا يعبران في كل منهما عن خطابات متعددة، يفرضها التطور الداخلي لكل حركة وتفاعلها مع مختلف العوامل والوقائع المستجدة، إلا أن هذه الخطابات المتعددة داخليا، تلتقي في النهاية عند مصب واحد تشترك فيه داخل كل حركة لتعبر عن أهداف موحدة، ومبادىء وقيم مشتركة، وإن اختلفت السبل إليها.

وهكذا عبرت الحركة الأمازيغية الجمعوية في عموم مكوناتها، رغم الإختلافات والمنهجية والشخصية عن أهداف موحدة ورؤية شمولية تعددية لقضايا الهوية واللغة والثقافة

بالمغرب، أعلنت عنها في ميثاق أكادير 1991 الذي ظل حتى الآن أرضية وطنية مشتركة.

وعبرت الحركة الإسلامية من جهتها، بتنظيماتها المختلفة، عن مشروعها الشمولي للدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي البديل من خلال ميثاقها الإسلامي وصحافتها ووثائقها وبياناتها، وهي تقدم معطيات تسمح للدارس بتحديد ملامح خطاب سياسي إسلامي مشترك رغم الإختلافات التنظيمية والمنهجية والشخصية.

وبسبب إستقلال هذين المكونين عن السلطة من جهة، وعن التنظيمات السياسية الحزبية التقليدية من جهة أخرى، فقد ظلا مثار حذر وعدم إرتياح من قبل قوى المجتمع السياسي والأطراف التابعة لها والمؤطرة داخل مرجعياتها الإيدولوجية، مما يدل على أن الحركة الأمازيغية والإسلامية يقدمان نموذجين لخطابين "غير مدمجين" في منظومة الفكر الرسمي، ويمثلان بذلك هوامش متمردة على مركز ترعاه المؤسسة وتسعى جاهدة الى ترسيخه وتعميمه.

ثانيا: لأن كلا من الخطاب الأمازيغي والإسلامي، يمثل حركة جد مؤجلة وذات خصوصيات تميزها عن غيرها، إحداهما مسلحة بعتاد معرفي مفاهيمي ضارب بجذوره في حقوق العلوم الإنسانية (خاصة علم اللغة والتاريخ والإجتماع والسياسة)، أي في الحداثة الفكرية والسياسية، وتحركها تحولات عرفها المغرب على جميع الأصعدة، أدت الى إعادة تشكيل الخريطة اللغوية

والثقافية في المغرب على ضوء إختيارات إستراتيجية جديدة لم يعرفها المغرب عبر تاريخه من قبل، والثانية حركة تستمد مبادئها ومفاهيمها الكبرى من تراث هائل من الفكر الديني تراكم على مر قرون طويلة، وتستلهم أطروحاتها السياسية من واقع مكتظ بتناقضاته التي تعكس تعارضا عميقا بين عصرنة سطحية متثاقلة وتقليد متجذر البنيات.

ثالثا: لأن الحركتين معا تمثلان عنصرين من أخطر العناصر التي تشكل خلفية للصراع الإجتماعي – السياسي، وطنيا أو على الصعيد العالمي، نعني بهما قضيتا الدين والإثنية (الرابطة الثقافية اللغوية)، وهما القضيتان اللتان تندرجان في المغرب ضمن المحرمات التي يمتنع البت فيها، سواء في الخطاب الرسمي للدولة، أو في المواقف الحزبية، حيث يتم إستعمالهما بإستثمار ما تختزنانه من طاقات حساسة دون السماح بمناقشتهما أو التفكير فيهما.

ولعل هذا الحوار يسمح على هامش نمط التفكير والسلوك السائد بلإثارة المسكوت عنه والبت في ما يرفض البت، خاصة وأن العديد من البديهيات المستهلكة حد الإبتذال، تنكشف بمجر الإقتراب منها عن تصورات أبعد ما تكون عن الدقة والإنسجام، خاصة منها تلك التي تتصل بالعلاقة بين الدين واللغة، أو بين التاريخ والسياسة، أو بين العرق والثقافة.

ويجدر بنا التنبيه منذ البداية الى أن البحث في هذه القضايا المتشابكة ينفتح على مجالات وحقول فكرية واسعة ليس هذا

المؤلف بالإطار المناسب لتقصي معطياتها، غير أنه يفرض رغم ذلك أخذ مسألتين بعين الإعتبار:

1 - أنه من غير الممكن تناول موقف الإسلاميين من الأمازيغية خارج إطار تصورهم الشمولي للحياة والإنسان، ومشروعهم المجتمعي السياسي..

2 - أنه لايمكن الإكتفاء بعرض موقفهم بأسسه وبديهياته المعرفية والإيديولوجية (أي منطقه الداخلي) دون إبراز حدوده والكشف عن تناقضاته، وهذا ما يجعلنا بحاجة الى مرجعيتين:

مرجعية الفكر الإسلامي التي تسمح بفحص تصورات الإسلاميين وأقاويلهم على ضوء النصوص الدينية المغيبة كليا في كتاباتهم عن المسألة اللغوية.

مرجعية العلوم الإنسانية والنصوص الحديثة التي تساعد على تفسير الآليات الإيديولوجية الخفية واللادينية الموجهة لخطابهم الإنتقائي ورصد المفاهيم الناظمة له، وشكل انبنائه كخطاب محض "سياسي" (مبتداه ومنتهاه السياسة).

وليس ينبغي الإعتقاد في أن الجمع بين هاتين المرجعيتين تناقض غير مستساغ، إذ بالنظر الى الأهداف المتوخاه، يكتسي هذا الجمع أهمية خاصة، لأنه يهدف في نفس الوقت الى إبراز الهوة الفاصلة بين التراث الديني والموقف السياسي للإسلاميين المعاصرين، وكذا الى تفسير الأسباب الحقيقية التي تجعلهم في المسألة اللغوية بالذات غير منسجمين مع مرجعيتهم التي يزعمون أنها منطلقهم "الخالص"، والكشف

بالتالي عن مرجعيتهم الحقيقية، التي ليست في موضوع الأمازيغية بالتحديد مرجعية دينية إسلامية، وإنما هي مرجعية قومية عربية. ولهذا كان لابد من أجل إدراج موقفهم من اللغة الأمازيغية في سياق منظومتهم الإيديولوجية العامة من أن نعرض في البداية الموضوع المرجعية بين النسبي والمطلق، وفيها سنتعرض للأسئلة التي يثيرها التعارض بين مفاهيم الديمقراطية والشورى، العقل والإيمان، الحداثة والتراث، الإختلاف والإتباع، الحرية والطاعة إلخ. وهو الفصل الذي سيفتح الباب على مصراعيه أمام الأسئلة الجوهرية المتعلقة بالمسألة اللغوية بالتحديد التي هي موضوع الفصل الثاني حيث سنناقش مسألة "قدسية" العربية "وشرفها" ونبرز الأسس الفكرية والعقائدية والسياسية لهذا الموقف، طارحين إياه على محك النقد العلمي المعاصر مبرزين الأهداف الإيديولوجية المتوخاة من ورائه، وكذا آثاره السلبية سواء على اللغة العربية، أو على التعدد اللغوي الوطني.

وسيسمح هذا التناول النقدي للمسألة اللغوية كما يطرحها الفكر الديني المعاصر بالتطرق لإشكاليات الماضي التاريخي الماقبل إسلامي في الفصل الثالث بقصد إظهار مدى بعد النظرة المعيارية الميثولوجية عن التاريخ وعن التناول العلمي للوقائع وما ينشأ عن ذلك من طمس لمراحل بكاملها يؤدي الى عرقلة كل الجهود الموضوعية الرامية الى بناء تصور تكاملي للهوية الثقافية والشخصية الوطنية.

الفصل الأول

المرجعية بين المطلق والنسبي

"إن المفاهيم الدفينة في ممارسة البشر أهم بكثير من كتابات المنظرين السياسيين".

مونتكمري وات

المشروع الإسلامي

تكاد مسألة المرجعية تختزل كل تفاصيل الصراع بين الإسلاميين وغيرهم، ففي دعوتهم الى التغيير الشامل والجذري لنمط الحياة العصرية، لايقدمون إقتراحات بقدر ما يوجهون إهتمامهم الى نقض المبادىء والأسس التي تسند الأوضاع القائمة. يتعلق الأمر بمشروع مجتمع "بديل"، لايمكن تحقيقه الا على أنقاض واقع يعتبرونه فاقدا لكل مشروعية دينية، وإن كان يلتمس لنفسه أسسا شرعية حديثة، هي في معظمها ثمرة ما بلغته الحضارات الإنسانية من نضج وإشعاع في السياسة والإقتصاد والتنظيم الإجتماعي والثقافة والفكر والقيم الجمالية. غير أن هذا المشروع الإنقلابي تعترضه دائما عقبة رئيسية يمكن إجمالها في السؤال التالي: كيف يمكن إقناع الناس برفض مكاسب الحداثة (الغربية الأصل) التي ينعمون بها في ظل مجتمعات ما بعد الإستعمار، وإعتبارها مجرد إنحرافات مشينة ؟.

إنه السؤال الذي ظل يحرك العمل الإسلامي الفردي والجماعي طيلة عقود خلت، وقدم حوله الإسلاميون في المشرق والمغرب أجوبة إختلفت في صيغها وأساليب حججها، وصبت كلها في إتجاه واحد: ضرورة "العودة" الى الإسلام بوصفه نظاما شاملا لكل جوانب الحياة الروحية والمادية، النظرية والعملية، أي بوصفه "مرجعية بديلة". وهذا الإلحاح على "العودة" آت من شعور الإسلاميين بأن مجتمعاتهم ماضية قدما في إتجاه البناء التدريجي البطيء للنموذج الغربي الذي تعرفت عليه إبان الهجمة الإمبريالية ثم الإستعمارية التي واجهتها منذ القرن الماضي.

إنهم بذلك لايقدمون حلا في صيغة المشروع الذي ينبني في إتجاه المستقبل، بقدر ما يعرضون حلا جاهزا مكتملا منذ قرون، حددت كل مبادئه ومضامينه وأسسه العقائدية والعملية سلفا في نص معطى ذي مصدر متعال وقدسي هو القرآن بوصفه "كتاب الله"، وفي تجربة تاريخية خاضها المسلمون على كافة الأصعدة منذ أجيالهم الأولى حت إنهيار نظام الخلافة مع مطلع القرن الحالي.

بهذا أصبح الفكر الإسلامي المعاصر مركزا حول إشكالية محورية هي كيفية إستعادة "المجد الغابر"، عوض البحث عن اللحاق بمجد الحاضر الذي أصبح يمثله الغرب.

هذا التوق الى إعادة بناء المجد الإسلامي كان يعبر عن نفسه في نصوص الإسلاميين من خلال الدعوة الى إستلهام لحظة

النبوة، بإعتبارها "اللحظة الذهبية" في التاريخ كله، وتقوم هذه الدعوة على قناعتين راسختين في الوجدان الإسلامي:

1 - أن التاريخ يسير نحو الإنحدار، أي يتجه من أعلى (عصر النبوة الذهبي) الى أسفل (واقع المسلمين المتردي) وهذا معناه أن التغير لا يحدث إلا نحو الأسوأ.

2 - أن جديد الحضارة الغربية لايمكن أن يكون الأفضل، مادام بعيدا عن إستلهام المبادىء الإسلامية الأولى التي كانت وماتزال موجهة للناس كافة.

وإذا كانت القناعة الأولى قد جعلت الوعي الإسلامي يحاكم الواقع دائما اعتمادا على صورة ذهنية للماضي، فإن القناعة الثانية تجعله يعرض الإسلام من جديد على الغرب نفسه "إنقاذه " من حضارته المنحرفة، وهذا ما يفسر الإتجاه الحالي في التفكير لدى الإسلاميين الى:

الإستخفاف بمظاهر الرقي الإجتماعية والسياسية والتكنولوجية في الحضارة الغربية والتهوين من شأنها، وإعتبارها في أحسن الأحوال مستعارة من الإسلام الذي "سبق إليها".

التركيز على التشهير بإباحية الغرب وإنحلاله وإظهاره بمظهر الحضارة اللاأخلاقية.

في مقابل السلوك الذي يرمي الى تقبيح النموذج الغربي والتنقيص من إغرائه يتجه هذا الوعي الإسلامي نحو ذاته بنقد أوضاع المسلمين واسثارة هممهم ليس من أجل اللحاق بالغرب، بل من أجل تجديد العهد بالأصول الممتدة الى لحظة النبوة، التي

تظل بمثابة المستقبل المتجدد (1).

هكذا تتميز مرجعيتان يختزل فيها الإسلاميون كل الصراع الحضاري والمعاصر، ولا بوضعيه الهامشي التي مازال المسلمون عموما يشغلونها أمام التفاوت الكبير لموازين القوى على المستوى الدولي، الذي لايقام فيه وزن للمعتقدات الروحية بقدر ما يتجه يوما عن يوم نحو تأكيد الإعتراف بغلبة البأس التكنولوجي المتسارع التطور.

يعني هذا أن فكرة المرجعية البديلة، لم تأت من مجرد الرصيد التاريخي للإسلام، أو من الوعي بوجود ماض مجيد، بل هب فكرة لها أساس عقائدي في النص الديني نفسه الذي أعتبر القرآن ناسخا لما قبله، والإسلام بمثابة الدين الحق الذي هو خاتم الأديان وأفضلها، بل أعتبره المسلمون فوق ذلك مشتملا على أفضل الأحكام والمبادىء العامة الموجهة في سائر مجالات التفكير والعمل. مما يفسر الصراع الذي خاضوه وما زالوا يخوضونه ضد جميع التصورات الأخرى، الدينية أو اللادينية، التي أعتبروها "ناقصة" أو "منحرفة" أو " متهافتة" أمام التصور الإسلامي المتماسك للأشياء. كما يفسر الإحتقار الذي لقيته العديد من العلوم والفنون في المجال الثقافي الإسلامي، وكذا الحصار الذي

(1) تعتمد جماعة العدل والإحسان مثلا في أساس دعوتها السياسية حديثا ينسب الى الرسول مضمونه أن الخلافة ستكون ثلاثين سنة ثم تنقلب الى ملك عاص دنيوي وجائر ثم تعود الخلافة الثانية على منهاج النبوة . ويظهر هذا الحديث من جهة أن الخلافة مستقبل وليست مجرد ماض غابر ، ومن جهة أخرى يقدم الإسلاميون من خلاله أنفسهم بأنهم حكام حتميون ، ويمنحون بذلك لأتباعهم ثقة زائدة .

ضرب نتيجة ذلك علـى "الإجتهاد" في معظم لحظات التاريخ الإسلامي، وسيقودنا هذا الى وضع اليد في نهاية هذا الفصل على الأسباب الحقيقية لتخلف المسلمين وإنحدارهم من أحد أعلى أشكال التاريخ الذي ساهموا في بنائه الى أقلها شأنا.

وبديهي أن هذه المرجعية الدينية (المشكلة في عمومها من نصوص القرآن والحديث وأقوال وسلوكات الصحابة الأوائل) ستكون مرجعية مطلقة، إذ هي ثوابت إعتقادية ومباديء أخلاقية تمثل موضوعا للتسليم والإيمان لا للمجادلة والمناقشة، وبسبب إطلاقيتها، تكون مرجعية وحيدة لاتنسجم مع سواها،ولا تحتمل الإختلاط به، ويكاد يتلخص المجهود الفكري عنها من نفور من ثقافة الغير وتجاربه ومن تضخيم للذات وأسطرة لماضيها وممتلكاتها الرمزية.

وإذ عاش المسلمون مجدا غابرا يفصلهم عنه زمن غير يسير، فإن النهضة أو "القومية" المنشودة لن تكون إلا في صورة ذلك المجد السابق، ولهذا لاينحصر مشروع الإسلاميين في "تنمية المجتمع " أو "تقدم الوطن"، وإنما يتجاوز ذلك الى "نهضة الأمة" و "وحدة المسلمين" "وعودة الخلافة" ثم مواصلاة تبليغ رسالة المسلمين الى الإنسانية جمعاء (1) كل هذا ينبغي أن يتم بناء على ذات الأسس التي يعتقد أنها كانت مرتكز النهضة من قبل، والتي يظن أنا كانت منسجمة مع المباديء والتوجيهات

(1) - للمسلمين قضية عظمى هي رسالتهم في العالم ، رسالتهم الى الإنسان . عبد السلام ياسين حوار مع صديق أمازيغي ، ص : 46

المثبتة في النصوص الدينية.

وبهذا أصبحت معركة الإسلاميين تهدف الى إعادة الإعتبار للمرجعية المغيبة المرجعية الدينية التي غيبها "الملك العاض" في القرون السابقة (1) ودفعتها الهجمة الإستعمارية بنموذجها الحداثي في وقتنا المعاصر الى مناطق الظل والهامش.

وإذا استطاعت هذه المرجعية الدينية أن تشيد بناء حضاريا شامخا "لوحدها " ينبغي في إستقلال ذاتي عن "مرجعيات الغير"، فإن إحياءها من جديد ينبغي أن يشمل كل عناصرها دون إنتقاء، إنها إذن مرجعية "واحدة" و"شمولية" من حيث مبادئها المؤسسة لنظام يبرز في كليته وتماسكه الداخلي "العبقرية الإسلامية" التي تغني عما سوى الإسلام إطارا ومرجعا وسلاحا لمواجهة التحديات الراهنة والمرتقبة، وتحقيق "الإنسجام " المطلق والمطلوب داخل المجتمعات الإسلامية التي فرق بينها إختلاط المرجعيات وتداخل الأرضيات الناتج عن حالة التبعية لقوى "الإستكبار" الغربية والإستلاب في نموذجها الحضاري.

هكذا تنامى في الوعي الإسلامي شعور بالحنين الجارف الى ماض مثالي تم وضع ملامحه بعناية بالغة إعتمادا على عملية إنتقاء موسعة للنصوص التاريخية والدينية، وهي العملية التي تم فيها جلب العديد من الوقائع الصحيحة والمفتعلة الى بؤرة الضوء، وطي أخرى وإقبارها كي يطالها النسيان فلا تؤدي الى

(1) - إن فضائح الملوك العاضين لاتسود الا وجه الإسلام الرسمي المتلبس المتأبلس ، إسلام منحرف منقوض العرى ، أول عراه نقضا الحكم " المصدر نفسه ، ص:43

التشويش على المشهد المطلوب أو إثارة السؤال حول بعض عناصره.

بيد أن هذه الدعوة الى المرجعية الواحدة والمهيمنة بما تقترحه أو يقترح من خلالها من حلول سحرية مرجعية واحدة هي الأرضية الدينية الخالصة، ومن جهة أخرى، لم يتمكن معظم المنظرين الإسلاميين لكل معضلات المسلمين الحالية، لا تفلح غالبا في مواجهة ما يعترضها من أسئلة وإحراجات، فمن جهة ظل تصور الإسلاميين للتجربة التاريخية للإسلام قائما على مواقف غامضة ومرتكبة، حيث لايفسر الكيفية التي انبنت بها الحضارة الإسلامية وهي التي كانت تحمل عناصر كثيرة متناقضة على مرجعية واحدة هي الأرضية الدينية الخالصة، ومن جهة أخرى، لم يتمكن معظم المنظرين الإسلاميين حتى الأكثر هدوئا والذين تسمح مؤلفاتهم بالقراءة والتفكير من فهم الأسباب الحقيقية التي أدت الى تقويض معالم حضارة بكاملها ظنوا أنها في مبتدأ مجدها قامت على الدين الخالص ولم يجدوا من مهرب من مواجهة المشكل والتفكير فيه إلا بإعتماد آلية الهروب التقليدية لدى الفقهاء ورجال السلفية عموما: أي القول بأن الإنحطاط كان نتيجة حتمية "للإنحراف" عن الدين، أو بالتعبير الأكثر إبتذالا "عدم تطبيقه".

إنطلاقا من هذا التصور العام وفي إطاره يتناول الإسلاميون جميع القضايا التي بإعتبارها لغة وثقافة وهوية، أو بوصفها خطابا إيديولوجيا وحركة ثقافية:

فإذا كانت وحدة الأمة لا تتحق إلا على أساس وحدة المرجعية الدينية، وكان الأصل الأول لهذه الأخيرة هو النص القرآني الذي هو نص لغوي مصاغ في لغة عربية مبنية، فإنه لابد من وحدة اللغة بين المسلمين لضمان الوحدة العقائدية ثم السياسية، مما يتطلب حتما السيادة الكاملة للغة القرآن لدى جميع الشعوب الإسلامية، ويمكن تحقيق ذلك بالتعريب التدريجي لهذه الشعوب (التي لم تتعرب على مدى أربعة عشر قرنا خلت).

غير أن مشروع التعريب الواسع هذا سيكون صعبا إذا ما تمت عرقلته بإعادة الإعتبار للغات الأصلية للشعوب العجمية التي ليست العربية لديها باللغة الأم الأولى. ومن ثم تعتبر الأمازيغية بوصفها إحدى هذه اللغات الأصلية "ضرة" منافسة للعربية قد تشكل في حالة منحها أدنى إهتمام على الصعيد المؤسساتي عرقلة مؤكدة لنهضة لغة القرآن وللمشروع الإسلامي بأكمله. وهذا ما يجعل أي عمل في صالح هذه الأمازيغية يعد تنفيذا ساذجا للمخطط الإستعماري الذي يعتبر إفشال المشروع الإسلامي شغله الشاغل.

هذا هو التصور العام للإسلاميين المغاربة للأمازيغية، والذي يشتركون فيه بإختلاف مللهم ونحلهم السياسية، وهو يحمل العديد من الرؤى وينبني على الكثير من البديهيات التي تحتاج الى تمحيص نقدي متأن.

وقبل أن نتناول الإشكالية التي تندرج في صميم موضوع هذا الكتاب، والتي هي المسألة اللغوية الأمازيغية، نرى أن نتبين

أولا مدى صحة حجج الإسلاميين حول وحدة المرجعية ووحدة الأمة، وكذا حقيقة الصراع بين المرجعية الدينية والعلمانية، وأسباب تخلف المسلمين:

فهل كانت ثمة فعلا مرجعية واحدة موحدة لدى المسلمين من قبل، انبنت عليها حضارتهم وتأسس وجودهم في التاريخ ؟

وهل قادت وحدة المرجعية المزعومة الى وحدة الأمة ؟ وهل يمكن إعتبار وحدة المرجعية أيا كانت عامل نهضة وتقدم، أم عامل إنحطاط وتخلف ؟.

المرجعية الدينية ووحدة الأمة

لاتحمل عبارة "الحضارة الإسلامية" أو "الفكر الإسلامي " دلالة دينية خالصة، فمثلما تضم الحضارة الإسلامية عناصر غير منسجمة، فكذلك يشير الفكر الإسلامي الى مركب ضخم من مجالات التفكير والتنظير مختلفة المنطلقات والمناهج (من علوم الدين الى العلوم العقلية الى علوم التصوف ثم الآداب والفنون المختلفة باللغات المختلفة للشعوب الإسلامية). إن وجود "روح دينية" معممة في المجال الثقافي الإسلامي لايعني أن الدين قد شكل في الماضي مرجعية وحيدة في السلوك والعمل والتفكير.

وإذا كان الإسلاميون يقصون من دائرة إهتماماتهم كل العناصر التي يرون فيها إنسامجا مع مرجعية دينية خالصة، فإن الضرورة السياسية والتكتيكية تضطرهم في كثير من الأحيان الى الإعتراف بالطابع التعددي للحضارة الإسلامية (1)

(1) - حدث هذا مثلا في المؤتمر القومي الإسلامي الأول المنعقد ببيروت (أكتوبر 1994) عندما تقدم الإسلاميون اعتبار منهم لوجود القوميين العلمانيين والمسيحيين بورقة عمل جاء فيها :" هذا المفهوم للقاء العربي الإسلامي يقود الى إيضاح حقيقة مهمة هي أن العربي مهما كان إنتماؤه الفكري أو عقيدته الدينية لايملك التفريط في إعتزازه بالإنتساب الى الحضارة الإسلامية" عن مجلة المستقبل العربي العدد 189 ، 1995

مما يعيد الإعتبار للمرجعيات المتعددة التي كان الصراع بينها محتدما منذ البداية.

فمما لاشك فيه أن تاريخ الإسلام لم يبدأ في شكل إنسجام مطلق، بل انطلق منذ البداية، وبعد إنتشار الدعوة الدينية، بحروب طاحنة وفتن عظيمة بين المسلمين، بسبب إختلافهم حول ما أدى إليه الدين الجديد من تحولات إنقلابية في حياة العرب الأولى بعد الإسلام، وخاصة منها مسألة الإمتيازات الطبقية والقبلية، وكذا مسألة السلطة والحكم، التي سميت في كتب التاريخ الإسلامي ب "الخلاف الأعظم".

لقد كانت للرسول سلطة روحية مصدرها الوحي وسلطة دنيوية مصدرها إنتصاراته العسكرية التي لم تتم بمعزل عن حسابات العصبية القبلية (1) ولكن بعد عبارة ابي بكر:" من كان يعبد محمد فإن محمدا قد مات" تبين للعرب المسلمين بأن عليهم اختيار من "يخلف" النبي، ولكن من أين لهذا الخليفة بمثل سلطة النبي الروحية ؟ لابد إذن من إختيار من يتولى أمر المسلمين من الصحابة المقربين للرسول حتى يلقى إحتراما من الجميع، ولكن الصحابة كانوا من قبائل وعشائر مختلفة، كانوا من المهاجرين، وكانوا من الأنصار، كانوا من قريش ومن غير قريش،

(1) - من الثابت في سيرة بن هشام بأن النبي عرض نفسه على عدة قبائل حتى يستعين بها على قومه من قريش . فكانت ترفضه لعلمها بأن السلطة في النهاية ستؤول الى قوم النبي ، و "كان الرسول وأبو بكر في مفاوضتهما للقبائل يطرحان الأسئلة من نوع "كيف العدد فيكم "؟ "كيف المنعة فيكم؟" "كيف الحرب بينكم وبين عدوكم؟" عن العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته محمد عابد الجابري المركز الثقافي العربي 1990 ص: 93 نقلا عن الروض الأنف للسهيلي في شرح سيرة ابن هشام

وبعد مشادة كلامية كادت أن تودي الى نزاع في سقيفة بني ساعدة، قر قرار المهاجرين أن يكون منهم "الأمراء" ومن الأنصار "الوزراء" وهو ما يعني تأبيد سلطة الخلافة في قريش قبيلة النبي، ووضع بذلك أساس قبلي للفتنة القادمة.

وإذا كان كثير من المؤتمرين آنذاك في إجتماع السقيفة قد سكتوا على مضض لما وضع عمر بن الخطاب يده على سيفه لحسم الخلاف وبايع أبا بكر الذي قيل إن النبي أوصاه قبل وفاته بالصلاة بالناس وهو ما اعتبرته قريش مبايعة بالخلافة وأنكره غيرهم فإن الصراع سرعان ما سينفجر في صيغ شتى وعلى مستويات عدة، وفي سنوات قليلة (1).

كانت بداية الفتن مع امتناع العديد من القبائل عن دفع الزكاة لأبي بكر، لأنهم اعتبروا ذلك ابتزازا من قريش لهم باسم الدين والخلافة، ورأوا أن الزكاة كانت للرسول في شخصه من قبل، بينما اعتبر الخليفة ما أقدم عليه هؤلاء ارتدادا عن الدين بتعطيلهم أحد أركانه الخمسة وهو الزكاة، وإن كانوا مسلمين يؤدون الفرائض الأخرى، كما وجد آخرون اختاروا مواجهة السلطة الدينية لقريش التي استغلت انتساب النبي إليها (2) بسلطة دينية مصطنعة، فظهر انبياء جدد حاولوا انتزاع بعض المكاسب من قريش بالدعوة الى أديان جديدة مع اعترافهم "بدين

(1) - انظر تفصيل ذلك في الجزء الثالث من تاريخ الطبري (محمد بن جرير)
(2) - يذكر الطبري ان عمر بن الخطاب قال في اجتماع السقيفة عندما دعا الأنصار الى مبايعة سعد بن عبادة :" من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته " المرجع السابق ص 220 ج3

قريش (1) غير انهم لم يستطيعوا مواجهة جيش الخليفة بزعامة قائد محنك هو خالد بن الوليد الذى انهى تمردهم بقسوة بالغة.

ولم ينسى الخليفة الأول أبوبكر أن يوصي من بعده لعمر بن الخطاب، فترك وصية مكتوبة اقترح فيها عمر الذي كان بدوره قد بايعه من قبل، وبذلك أبقى الخلافة في قريش وقطع الطريق على من سيحاول من العرب وضع مسألة السلطة من جديد موضع سؤال وأخذ ورد.

ولعله من قبيل المفارقة أن يتم اغتيال الخليفة الثاني بطعنة غادرة بعد سنوات قليلة من توليه الخلافة، وهو الذي عرف بإقامة العدل والإقتصاص للمظلومين، كان قاتله رجلا من العجم اشتكى اليه ظلم المغيرة بن شعبة (العربي)،" فلما حقق شكاته لم يعتبه"، ولم ينصفه منه، فكان ان طعنه وهو يستقبل الصلاة (2) لم يعط المؤرخون المسلمون أهمية كبيرة لمقتل عمر، ولا لأسباب قتله، لاشك أنهم اعتبروا المشكل فرديا، فقد غلبت صورة " العهد العمري " كمرحلة مثالية للعدل على كل النقائص والتناقضات التي كانت تشوبها، ولكن الحقيقة

(1) - جاء في سيرة بن هشام أن مسيلمة بن حبيب الذي عرف بالكذاب بعث الى الرسول رسالة يقول فيها :" من مسيلمة رسول الله " الى محمد رسول الله ، سلام عليك" أما بعد فإني قد أشركت في الأمر معك" وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض ولكن قريشا قوم يعتدون " . الجزء الرابع ص : 600 طبعة دار الفكر . وقد قضى خالد بن الوليد على دعوة مسيلمة في عهد ابي بكر .

(2) - طه حسين ، الفتنة الكبرى ، ضمن مجلد إسلاميات طه حسين ، ص :665 ، دار العلم للملايين بيروت .

التاريخية كما تعكسها النصوص المتواترة هي أن تلك الواقعة كانت دالة على تزايد تدريجي لسخط فردي وجماعي من التغيرات الإجتماعية والسياسية الحادثة عند بدء الخلافة، والتي كانت ترتكز السلطة والنفوذ بالتدريج في أيد قريشية على الخصوص ضد بقية العرب، وفي أيد عربية على العموم على حساب بقية المسلمين وغير المسلمين.

ويتضح من المعطيات السابقة التي تواترت عنها الأخبار في أمهات كتب التاريخ الإسلامي بأن تأسيس السلطة السياسية في الإسلام لم يكن على قاعدة دينية صرفة، لقد كان العامل الديني حاضرا بدون شك، ولكنه لم يكن الوحيد، وربما لم يكن الأقوى أيضا، فقد قدم الأنصار سببا دينيا في ظاهره يبرر أن يكونوا الخلفاء الشرعيين للنبي، وهو أنهم ناصروه إذ آذوه قومه وبفضلهم "دانت العرب للإسلام"، غير أن المهاجرين من قريش قدموا سببا آخر هو أنهم "أهله وعشيرته"، وقد فرض هؤلاء إرادتهم لتتأسس الخلافة على العصبية قبل الدين، وترتبط بالصيغة التي تجعل الدين إطارا روحيا في خدمة العصبية لا ضدها كما يعتقد الذين ينطلقون من النصوص الدينية دون تحليل للوقائع المتعارضة.

وسيتضح هذا أكثر في مرحلة ما بعد "الشيخين" ابي بكر وعمر، إذ كان هذان يبذلان وسعهما حتى لاتشعر قبائل العرب بزعامة قريش الدنيوية، فقد كان عمر أكثر الناس وعيا بخطورة ذلك على دولة الخلافة، ولذلك منع أعيان قريش وأغنياء الصحابة من مغادرة المدينة بدون إذنه وكان يقول: " الا وإن قريشا يريدون

أن يتخذوا مال الله معونـات دون عباده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا.." (1) يقصـد بذلك رفض تبعات العصبية التي كانت تغري أصحاب النفوذ السياسي بإستغلال مالية الدولة، وهو ما سيتم عمليا في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

(بـادر عثمـان بعد أقـل من عام مـن توليه الخلافـة إلى عزل الـولاة الذين عينهم عمر مـن قبل، وتولية بعض شـباب قريش من بني أمية عشـيرته وإذ كان هؤلاء من الشـباب الأغرار الذين لا أثر للتعاليم الدينية الجديدة في سـلوكهم، فقد أعطوا صورة ناصعة عن " الحقيقة السياسية" لدولة الخلافة الوليدة، لكنهم أيضـا دفعوا بالأحداث بسـرعة كبيـرة نحو الثـورة العارمة (2) يـدل على ذلك بعمق الوثيقة التاليـة التي تظهر مدى ما وصل السخط بالناس:" كتب الأشتر الى عثمان يقول:

مـن مالك بن الحارث الـى الخليفة المبتلي الخاطـىء الحائد عن سـنة نبيـه النابذ لحكـم القـرآن وراء ظهره أما بعـد، فقد قرأنا

(1) - الفتنة الكبرى ، ص 720 .

(2) - جاء في كتاب الإمامة والسياسـة "لابن قتيبة" في أسـباب الثورة على عثمـان أن الناس أنكروا على عثمان سـبعة أمور: هبته خمـس افريقية لمروان وفيه حق الله ورسوله والمسـلمين ، ومنهم ذوو القربى واليتامى والمساكين (... وتطاوله في البنيان حتى عدواسبع دور بناها بالمدينة ، وإفشاؤه العمل والولايات فـي أهله وبنـي عمه من بني أميـه (...) وتعطيله إقامة الحـد على الوليد بن عقبـة عامله على الكوفة الـذي صلى بالناس وهو سـكران ، وتركه المهاجرين والأنصار لا يستعملهم على شيء ولايستشيرهم ، واستغنى برأيه عن رأيهم ، وإدراره القطائع والأرزاق والإعطيات على أقوام بالمدينة ليسـت لهم صحبة من النبـي ، ثم لايغزون ولايدافعـون ، ومجاوزته الخيزران الى السـوط ، فهو أول من ضرب بالسياط ظهور الناس ".

كتـابـك، فأنه نفسـك وعمالـك عن الظلـم والعدوان وتسـيير الصالحين نسمح لك بطاعتنا.وزعمت أنا قد ظلمنا أنفسنا وذلك ظنـك الذي أرداك فاراك الجور عدلا والباطل حقا، وأما محبتنا فأن تنـزع وتتـوب وتسـتغفر الله من تجنيـك على خيارك وتسـييرك صلحاءنـا وإخراجك إيانا مـن ديارنا، وتوليتك الأحـداث علينا، وأن تولي مصرنا عبد الله بن قيس أبا موسى الأشعري وحذيفه فقد رضيناهما، وأحبس عنا وليدك وسعيدك ومن يدعوك اليه الهوى من أهل بيتك إن شاء الله والسلام (1).

و"وليدك" و "سعيدك" هما الوليد بن عقبة الذي عينه عثمان علـى الكوفة والـذي كان يصلي بالناس وهو سـكران، وسـعيد بـن العاص الذي قـال لأهل العراق وكان واليـا عليهم أيضا:" إنما السواد بستان لقريش"، و"السواد": نخيل العراق وفلاحته".

إضافـة الـى أن الخليفـه الثالث لـم يجد حرجا فـي أن يهب الأمـوال العامة الى أعيان قريس "فضـج الناس" وكانت الفتنة وما يلفـت الإنتباه في هذه المرحلة هـو الطريقة التي أجاب بها عثمان معارضيه، فمن جهة أجابهم "أنا أعطى قرابتي احتسـابا لله" ومـن جهة أخـرى من طالبه مـن الثوار بالإسـتقالة " والله لأن أقـدم فتضرب عنقي أحب الي من أن أخلع قميصا قمصنيه الله "(2).

(1) - طـه حسـين : الفتنـة الكبـرى ، ص : 758 نقلا عن "انسـاب الأشـراف "للبلاذري .

(2) - الطبري ، ص : 371 ج 4 .

ويستطيع القارىء أن يلاحظ بسهولة بأن كلمة "الله" وردت في القولتين معا، استعملت الأولى لتبرير سوء التدبير لمالية الدولة (مال المسلمين، واستعملت في الثانية لتبرير التشبث بالحكم ورفض التنازل عن السلطة، وهو ما يعني بأن السلوك السياسي القائم على الأعراف القبلية) المقابل إسلامية كان يتم بخطاب قائم على العقيدة الدينية.

كان ثمة إذن سلوك وخطاب إيديولوجي غير متطابقين، سلوك يكشف عنه التاريخ، وخطاب تعكسه نصوص الإسلام الرسمي، اذ يكتفي الإسلاميون بالنصوص وبالخطاب ويغفلون التاريخ عن عمد فإن ما يبدو لهم هو الإنسجام التام ووحدة المرجعية (1) ويمكن الإستدلال على ذلك بسهولة بالمقارنة بين سلوك الخليفة ومراسلاته الى عماله، ففي الوقت الذي تثير فيه إجراءاته سخط القبائل العربية، تكتظ مراسلاته بالدعوة الى "تقوى الله" و"الإقتداء والإتباع "للسنة.

وسوف يستمر هذا السلوك المزدوج في حياة المسلمين السياسية الى يومنا هذا، سلوك وعمل تحركه المصالح ويحكمه دهاء السلطة الزمنية، وخطاب ديني يغلف الأفعال ويقوم بشرعنتها وإضفاء الطابع الروحي القدسي عليها من أجل الإستهلاك الجماهيري، هكذا كان الأمر أيضا في عهد الخليفة الرابع على بن أبي طالب الذي لم يكن راضيا منذ البداية عن

(1) - لايحب الإسلاميون التاريخ ، ويتخلصون منه في كثير من الأحيان باعتباره مجرد أكاذيب وكلام مستشرقين ، وأذكر أن أحد الإسلاميين لم يرق له الحديث عن أحداث هذه المرحلة فانكرها كليا ، وعندما طالبته بالحجة أجاب : " لايعقل أن عثمان الذي هو "ذو النورين" و"أحد المبشرين بالجنة" يفعل ذلك.

سلطة ارستقراطية قريش الأموية وكان يعتقد أن السلطة بعد النبي ينبغي أن تكون "لأهل بيته" من بني هاشم، وعندما رفض في البداية مبايعة ابي بكر كان عذره:" يامعشر المهاجرين لاتخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر داره وقعور بيوتكم ولاتدفعوا أهله من مقامه في الناس وحقه، فوالله يامعشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأنا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم "(2) ولأن نفوذ بني أمية كان قد استحكم في العديد من المناطق التي شغلوا فيها مناصب حساسة وخاصة في الشام ومصر، لم يستطع على أن يسود على الجميع بعد أن بايعه البعض فقط، كما كان عليه أن يواجه نقمة إحدى نساء النبي عائشة أم المؤمنين، المتحالفة مع صحابيين كبيرين هما طلحة والزبير (اللذين كانا يتمتعان بثراء واسع). وكانت معركة الجمل ثم "صفين" بمثابة الواقعتين اللتين نقلتا الصراع من "حرب باردة" الى فتنة مشتعلة بين الأطراف القبلية والعشائرية المختلفة كان كل طرف فيها ينحاز للجهة التي تضمن الحفاظ على مصالحه السياسية والإقتصادية، وإحتلال موقع مؤثر في الدولة التي بدا واضحا أنها تصبح يوما عن يوم "دولة قريش".

ولقد استطاع بنو أمية إنهاء الصراع لصالحهم بعد مقتل علي الذي إغتاله أحد الخوارج عليه وانصرفوا الى بناء دولتهم على أساس العصبية القبلية الصريحة والعلنية، ولكنهم رغم ذلك لم ينسوا المرجعية الدينية كآلية إيديولوجية للحفاظ على سلطة روحية بعد أن توطدت لهم السلطة الدنيوية. ولهذا لم

(1) - ابن قتيبة : الإمامة والسياسة . ج1 ص 12 .

يكتف الأمويون بقمـع كل الثورات التي قامت ضدهم بفظاعة نادرة اعتمادا على قادة عسـكريين قساة وانتهازيين (زياد ابن ابيه، الحجاج بن يوسـف) والذين لم يكن الوازع الديني يحضر مطلقا في أعمالهم (1) بل اعتمدوا في أقوالهم وكتاباتهم مثل مرحلة الخلفاء الراشـدين بعض الإحـالات على المرجعيـة الدينية، قال معاوية بن ابي سفيان يخطب في الناس بعد أن سمع من يقول "سيكون ملك قحطاني " أي أن السلطة ستنتقل الى اليمنيين:" أما بعد فإنه بلغني أن رجالا منكم يتحدثون أحاديث ليسـت في كتاب الله ولاتؤثر عن رسـول الله (ص)، فأولائك جهالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها فإني سـمعت رسول الله (ص) يقول:" إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين (2).

هكذا وضعت في هذه المرحلة الأسـس العقائدية للسلطة السياسـية التـي سـتتبلور نظريا بعد قـرون مع علمـاء الدين الذيـن سيسـاهمون في مرحلـة التدويـن وما بعدها فـي بناء نظريـة "الإمامـة و"السياسـة الشـرعية"، وإذ شـكلت مرحلة الخلافـة الراشـدة وما بعدها بقليـل مرحلة تأسيسـية للعديد من المفاهيم والمبادىء، فإن مفاهيم العصبية القبلية القرشـية قـد امتـدت الى إنتاجـات الفقهاء في كافة المجـالات في الحقب اللاحقة: في الحديث باقحام عدد هائل من الأخبار الموضوعة التي

(1) - يـدل على ذلك مثلا الطريقة التي تم بها إخماد ثورة ابن الزبير. والتي أدت الى تخريب الكعبة التي ضربها جيش الأمويين بالمنجنيق أثناء حصار مكة .

(2) -صحيح البخاري المجلد الرابع ص : 701 دار القلم بيروت 1987 .

(3) جاء في صحيح البخاري :" لايزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم إثنان "

تشيد بقريش وتبوئها الصدارة والإمارة (3) وفي الأخبار والأنساب والأدب حيث تشـكلت ملامح شـخصية عربية شـريفة وممتازة قطبها قريش. وسـيقودنا هذا كله الى فهم الكثير من وقائع ما بعد القرن الأول للهجرة، وكذا فهم ما يتداولون حاليا في أوساط الإسـلاميين، وخاصة من كلام عن "النسب الشريف" و"قدسية العربية" ودونية اللغات الأخرى.

وإذا كان القـرن الأول صـدر الإسـلام الـى منتصـف المرحلة الأموية قد شـهد صراعا سياسـيا عربيا /عربيا بين قريش وبقية العرب فان إتساع الإمبراطورية الأموية قد أدخل شعوبا وأجناسا مختلفة في إطار "الأمة الإسـلامية، وأخضعها في هذه الفترة لسـلطة دولة قريش، وسـيبعث هذا التحول صراعـا جديدا غير مسـبوق اليه، صراعـا يتصل من أوجه عديـدة بقضايا معاصرة، ومنهـا المسـألة الأمازيغيـة بخيـوط دقيقة، إنه صـراع "العرب والعجـم" أو الصراع الشـعوبي الذي سيكتسـي أبعـادا كثيرة سياسية اقتصادية وثقافية فكرية أيضا.

لقد كان المنطلق السياسـي الذي يحكم الفتوحات الإسلامية هـو "فضـل العرب علـى العجم" الـذي يمنح العـرب من خلاله لأنفسـهم "أبوة" روحية على غيرهم من الأقوام الأخرى ترجموها

--- كما تتكرر في كتب الفقهاء عبارة "الأئمة من قريش" وفي صحيح مسلم نجد "الناس تبع لقريش في الخير والشـر" وفي مسند الإمام أحمد "إن للقرشي قوة الرجلين من غير قريش".

(1) - "فهـم (أي بنـو أمية) اذا اختـاروا واليا راعوا عروبتـه واذا اختاروا قاضيا أو إماما يصلي بالناس راعوا ذلك " أحمد أمين ضحى الإسلام المرجع السابق ص : 26

من الناحية السياسية باستئثارهم بالحكم والسلطة (1) ومن الناحية الإقتصادية بالإستحواذ على "الفيء" والجبايات والرقيق من كل البلاد التي دخلوا إليها (1) ومن الناحية الإجتماعية بجعل "النسب "العربي أساس التمايز الطبقي والشرف والنبل، و"الجنس العربي" بمثابة الذكر الفحل الذي يخصب الجواري الفارسيات والتركيات والبربريات والزنجيات والروميات، ويخلق وضعية دونية "للمولدين " (2) ومن الناحية الثقافية يجعل اللغة والثقافة العربيتين أساس السيادة والترقي الإجتماعي، إذ أصبحت العربية لغة رسمية لدولة الخلافة، ولغة الدواوين في الولايات والأقطار المختلفة، وقد مكنها ذلك من أن يعتبرها العرب نموذجا للبيان والفصاحة والجمال في مقابل "العجمة" أي عدم الوضوح والإفصاح الذي يميز لغات الشعوب (بالنسبة للعرب).

وقد لعب هذا التفوق العسكري والسياسي العربي على الأجناس الأخرى دورا كبيرا في تراجع الصراعات الداخلية بين قريش وباقي العرب إذ سمحت المداخيل الهائلة التي درها الغزو بإنصراف العرب الى الغنائم وتدبيرها، وهي فكرة راودتهم منذ

(1) - وقال ابو شعيب الصدفي :لم يسمع في الإسلام بمثل سبايا موسى بن نصير، ونقل الكاتب ابو اسحاق ابراهين بن القاسم القروي المعروف بابن الرقيق ان موسى بن نصير لما فتح سقوما كتب الى الوليد بن عبد الملك انه صار لك من السبي مائة الف رأس فكتب اليه الوليد :ويحك اني أظنها من بعض كذباتك ، فإن كنت صادقا فهذا محشر الأمة " أحمد ابن خالد الناصري الإستقصا ، ج1 ص:96 دار الكتاب 1954 .

(2) -احتقر العرب طائفة المولدين وسموا ابن العربي من الأمة "الهجين" وقال في لسان العرب "الهجنة من الكلام ما يعيبك" والهجين : العربي ابن الأمة لأنه معيب" احمد امين ضحى الإسلام الجزء ، ص : 25 مكتبة النهضة المصرية .

عهد عمر بن الخطاب الذي قال بعد أن لاحظ نجاح الفتوحات "يقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضا وقد وسع الله وفتح الأعاجم "(1) أي أن الأحرى بالعرب أن يحكموا العجم عوض أن يتصارعوا على السلطة والمكاسب المادية فيما بينهم، ولذلك وجه جميع الذين ثاروا على ابي بكر وارتدوا عن دفع الزكاة لقريش الى الثغور، فسمح لهم ذلك بأن ينالوا من المكاسب ما كانوا يرون أن قريشا تستأثر به لنفسها، وطبعا تمت هذه التسوية على حساب "الأعاجم". وقد احتفظت لنا كتب التاريخ والأدب بنصوص غزيرة عن الصراع الشعوبي الذي عبر عن رفض الأعاجم لسلطة العرب ومقاومتهم لها (2) هذا الصراع الذي أعتمد من الطرفين بجانب المواجهة العسكرية المباشرة أساليب الثقافة والفكر والأدب، فنجد العرب بعد أن وضعوا في صدر الإسلام أحاديث نسبوها الى النبي في إظهار فضل قريش وشرفها، انتقلوا الى وضع أخرى في "فضل العرب" ووجوب حبهم مثل " من غش العرب لم يدخل في شفاعتي ولم تنله مودتي"، و"اذا اختلف الناس فالحق في مضر" ومثل "أحبوا العرب لثلاث: لأني عربي، والقرآن عربي، ولسان أهل الجنة عربي". وقد رد العجم المسلمون على هذه "الأحاديث" بوضع مثلها في فضل " فضل الفرس"، كما نظموا أشعارا غزيرة في السخرية من العرب ومن حياة البدواة، والافتخار بملوك الفرس وحضارتهم وأنسابهم قبل

(1) - ومحمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ص: 164

(2) - تحمل لفظة "الشعوبية" دلالة هذا الرفض : جاء في العقد الفريد لابن عبد ربه "الشعوبية فرقة لاتفضل العرب على العجم" وجاء في لسان العرب "الشعوبي" هو الذي يصغر شأن العرب ولايرى لهم فضلا على غيرهم" وقال احمد أمين :" هي في الحقيقة (أي الشعوبية) نوع من الديمقراطية يحارب أرستقراطية العرب" ضحى الإسلام ص:58 .

الإسلام.

غير أن هذا الصراع سرعان ما أدى الى تقويض أسس دولة قريش الأموية التي أنهارت تحت ضربات الموالي الفرس، بعد أن أضعفتها الفتن والحروب المختلفة التي قامت ضدها في مناطق عديدة من الإمبراطورية المترامية الأطراف. نخص بالذكر صراع العرب و "البربر" في الغرب الإسلامي، أو ما كان يسمى آنذاك "بلاد البربر" وهو الصراع الذي يكشف مرة أخرى عن المرجعية الدينية، كانت آخر ما يتم استحضاره في السلوك والعمل والتفكير، وإن كانت أول ما يتم اعتماده في الأقوال والشعارات.

لقد اتجه العرب الى غزو شمال افريقيا، كان الشعار دينيا هو "جعل كلمة الله هي العليا". غير أن الوقائع والأحداث ستبين أن الهدف لم يكن يتجاوز احتلال الأرض واسترقاق أهلها وانتهاب خيراتها أي "جعل كلمة العرب هي العليا". كان تعليل المؤرخين لضخامة الثروة التي استولى عليها عبد الله بن ابي سرح، إذ بلغ سهم الراجل من الغنيمة الف دينار وسهم ثلاثة آلاف، بأن ذلك حصل "لأنه أفترع افريقيا بكرا " على حد تعبير ابن عذارى المراكشي (1) ولقد أصبح على الولاة والأمراء العرب أن يجمعوا أقصى مايمكن من المبالغ المالية وأعداد الرقيق "لكي يحتفظوا بمراكزهم، ولا يظهروا بمظهر المقصرين أمام الخلفاء، وهذا ما يجعلهم يلجؤون الى كثير من العسف والظلم في جمعها"(2)

(1) - البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ابن عذارى المراكشي تحقيق ليفي بروفنسال وكولان ج 1 . ص : 12 الطبعة الخاسة دار الثقافة . بيروت .

(2) - دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها الدكتور احمد بدر ص: 45

وقد أدى هذا الوضع المناقض كليا لما كان العرب المسلمون يعلنونه في خطابهم الديني، الى استمرار مقاومة الأمازيغ لهم حتى بعد إسلامهم، وقد استمر "تخميس البربر" دون اعتبار لأية مبادىء دينية على الإطلاق، حيث اعتبر القواد العرب " البربر جميعهم من قاوم منهم ومن نزل على الصلح دون مقاومة، غنيمة يأخذ بيت المال منها الخمس من أرض ونعم وأموال. وهذا الإعتبار أدى الى ضخامة ما يرد بيت المال من خمس افريقيا حتى شاع لدى المشارقة ان هذا البلد أغنى بلاد الله طرا" (1).

وسرعان ما تحولت انتفاضة الأمازيغ ضد الولاة والعمال الى ثورة عارمة على الحكم الأموي بأكمله، فخلعوا طاعة الخليفة وبايعوا زعيمهم ميسرة المطغري كخليفة، وهو ما يبين أن الأمازيغ قبلوا الإسلام دينا، ورفضوه كإيديولجيا سياسية لعرب قريش، وعندما بلغت أخبار هزائم العرب أمام "البربر" مسامع هشام بن عبد الملك قال:" والله لأغضبن لهم غضبة عربية ولأبعثن لهم جيشا أوله عندهم وآخره عندي (2) لم يغضب خليفة المسلمين (خليفة رسول الله أو خليفة الله في أرضه) غضبة إسلامية، لأن المتقاتلين كانوا كلهم مسلمين، بل غضب للعرب ولسيادتهم التي انتزعت منهم غير أن هذا التوظيف للدين الإسلامي في خدمة أهداف عنصرية واضحة، قد ظهر على أيت وجه في الصراع الذي دار في الأندلس: فمن المعلوم أن فتح الأندلس قد تم بقيادة طارق بن زياد الأمازيغي، بمعية اثنى

(1) - دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها الدكتور احمد بدر ص : 44

(2) - ابن عذارى المرجع المذكور ج 1 . ص : 54 .

عشر الف من أمازيغ غمارة الجبلين، ولم يقدم العرب بأعداد وافرة الى الأندلس الا بعد ماتم الفتح وتوغل جنود طارق بعيدا في بلاد القوط. وقد كان قدوم هؤلاء العرب مع موسى بن نصير الذي كان ينتظر بفارغ الصبر نتيجة عمل الفتح لينقض على مكاسبه، وهذا ما يكشفه أحد الباحثين في قوله " إن النصر قد تم في الأندلس على يد البربر المقيمين في شبه الجزيرة، ولم يفعل موسى والعرب غير جني ثمار النصر ... فأستأثر العرب بالأندلس الجميلة الخصبة، وأقصوا البربر الى الشمال في المناطق القاحلة "(1) لم يكن العرب إذن ينظرون الى الفتوحات على أنها عمل "إسلامي" وجهاد ديني، بل كانت عندهم غزوا عربيا لايرضيهم فيه نشر الدين، بل الإستئثار بالمال والرقيق، والسلطة السياسية فوق ذلك. وقد أدى هذا الى حروب مهولة بينهم وبين أمازيغ الأندلس تعرض فيها هؤلاء لمحن عظيمة أدت الى عودة معظمهم الى المغرب وطنهم الأصلي، ويعبر هذا النص الذي نقله دوزي عن أحد المؤرخين الإسبان القدامى على ذلك أصدق تعبير حين يقول:" وقد مثل والي الأندلس بالمغاربة الذين كانوا يفدون كثيرا الى اسبانيا وأنزل بهم أشد العقوبات لما أخفوا بين أيديهم من كنوز الأموال وطرحهم في غيابات السجون ترهقهم الديدان والقمل مصفدين بأغلال الحديد، وجعل يعذبهم بضرب السياط ويشتد في اساءتهم ومحاسبتهم، ويتولاهم بأشد العقوبات، وقد تجلى رد الفعل على هذه المعاملة بثورة محلية

(1) - دوزي : تاريخ اسبانيا الإسلامية الترجمة العربية ج1 . ص : 156

(2) - دوزي : المرجع المذكور. ص : 157 نقلا عن إيزيدور الباجي

صغيرة في الشمال معروفة باسم ثورة مونوسة "(2).

وتدل وقائع غزيرة دونها المؤرخون على أن مرجعية العرب في "الفتح لم تكن مرجعية دينية، لقد كانت الفتوحات تتم بعقلية ما قبل إسلامية، فمبادىء الإسلام لم تكن مصدر إلهام لا في شمال افريقيا، حيث ارتكبت فظائع كثيرة بدافع الجشع والعصبية القبلية، ولا في الأندلس حيث لم يهتم العرب حتى بالقانون القرآني في توزيع الغنيمة، حيث أوضح ابن حزم مثل كثيرين " أن الأندلس لم تخمس كما فعل رسول الله فيما فتح، ولا استطيبت أنفس المستفتحين وأقرت لجميع المسلمين كما فعل عمر رضى الله عنه فيما فتح، بل نفذ الحكم فيها بأن لكل يد ما أخذت" وبهذه الطريقة غير الشرعية استحوذ العرب المتوافدون الى الأندلس بعد فتحها على الأراضي والأموال طاردين "البربر" نحو الشمال، ونحو المغرب في الجنوب. وما يدل على أن العرب لم يفعلوا ذلك عن مجرد طمع عارض في المال والأملاك بل عن عقيدة ومبادىء عنصرية هذه الحكاية التي أوردها ابن القوطية عن الصميل بن حاتم زعيم القبائل العربية القيسية في الأندلس، وفيها وصف له بانه "كان مستخفا بالدين يشرب الخمر، لكنه كان شديد الإعنزاز بعروبته، وقد استمع ذات يوم الى معلم يقرىء الصبية قوله تعالى:" وتلك الأيام تداولها بين الناس" فوقف الصميل ونادى المعلم وقال له: " وتلك الأيام نداولها ين العرب " ولما أجابه المعلم بأن الآية هكذا

(1) - ابوبكر بن القوطية : تاريخ افتتاح الاندلس . تحقيق عبد الله انيس الطباع . بيروت 1957 . ص 63 .

نزلــت، قال:" ما أرى والله إلا أنه سيشــركنا في هذا الأمر العبيد والأراذل والسفلة "(1).

كمــا جاء في "الأخبــار المجموعة " ما يفيد ذلــك، حيث " فاخر حفص بن ميمــون (وهو بربري) غالب بن تمــام (الثقفي) ففضل مصمودة علــى العرب فضربه غالب بالســيف فقتله فلم يكن مــن الأميــر في ذلــك نكيــر" (1) ويقصــد بالأمير عبــد الرحمن الداخل الذي وقع هذا الحادث في مجلسه فلم ينكره ولم يقتص من الظالم معطلا بذلك حكما شرعيا لأسباب واضحة لاتحتاج الى تعليق.

وقــد قــام عبد الرحمــن الداخل بعــد أن وطد أســس الإمارة الأموية بالأندلس على أساس العصبية القبلية بتقريب عشيرته وأبناء قبيلته كما فعل الخليفة عثمان والأميون في المشرق حيث جعل منهم عصبية خاصة له.. فأقطعهم الإقطاعات وميزهم بالرتــب والمناصب العاليــة (...) ولم يلبثــوا أن كونوا في المجتمع الأندلسي طبقة خاصة من نبلاء الدم عرفت بطبقة القرشيين كانــت تحيط بالأمير في بلاطه ولها حــق التقدم على غيرها في الإحتفالات الرســمية، كما كانت تتمتع بإمتيــازات كثيرة منها الإعفاء مــن الضرائب، أضف الى ذلــك أن أفرادها كانوا يتناولون مرتبات كبيرة، ويظهر أنه انشــىء لهذه الغايــة الديوان المعروف بديوان قريش (2).

(1) - احمــد بــدر، المرجع الســابق ، ص :131 نقلا عن أخبــار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمراءها والحروب الواقعة بينهم لمؤلف مجهول ، ص :113 .

(2) - احمد بدر : المرجع السابق ، ص : 108 .

غير أن الأمر لم يســتتب للعرب في الأندلس بعد تصفيتهم "للبربر"، إذ ســرعان ما "انقلب الصراع" بعــد أمد بين العرب من جديــد علــى أســاس قبلي أو نــزاع بين القيســية واليمانية"، هذا النزاع الذي ســيحدد بعــد قرون من تشــرذم الطوائف والإمارات مصير الأندلس ونهايتها.

ويظهــر مما ســبق (1) أن الإنجــاز التاريخي الذي تم في شــمال افريقيــا والأندلس، لم يقــم على مرجعية دينيــة خالصة، بقدر مــا أســتلهم مرجعيات مــا قبل دينيــة متمثلة فــي العصبية القبلية والإثنية والعرقية، كانت الرابطة بين الفئات والمجموعات المتصارعة قائمة على الدم ثم المصالح المادية والسياســية، ولم يكــن للديــن دور الصدارة، وهــذا ما حذا ببعض العــرب إبان فتح الأندلــس وانــدلاع الصــراع القبلي فيهــا الى الإســتعانة بأهل الشــمال من اشــتوريش وغالبا المســيحيين ضد إخوانهم سعيا الى السلطة والمكاسب المادية.

وقد غيب التاريخ الرســمي المدرســي كل هذه الحقائق، وقدم للتلاميذ والطلبة شــخصيات عقبة بــن نافع ومن جاء بعده من الولاة والقواد العرب لا كشــخصيات تاريخيــة، بل كصور ذهنية مؤدلجــة يظهرون فيها كفاتحــين مخلصين للبربــر من اضطهاد الــروم البيزنطيين، والحقيقة التي لا يجاحــد احد فيها الا معاند

(1) - توخينــا فــي الأخبار التــي أوردناها عن الحروب بين العــرب والأمازيغ الإيجاز والتركيــز، إذ لا يتســع المجال لإيراد كثيــر منها ، ومن أراد التوســع في ذلك فقد حفلت به مراجع تاريخ المغرب والأندلس وخاصة منها : المغرب في أخبار الأندلس والمغــرب لابن عــذارى فتوح افريقيــا والاندلس ، لابن عبد الحكــم تاريخ افريقية والمغرب لابن الرقيق الغيرواني.

هـي أن العرب المسلمين قـد استبدلوا اضطهادا باضطهاد وظلما بظلم، وهذا ما جعل مقاومة الأمازيغ لهم لاتختلف عـن مقاومتهم للبيزنطيين والوندال والرومان من قبلهم، ولهذا لم يكن دخول الأمازيغ في الإسلام إيذانا بخضوعهم للعرب، بل استمرت مقاومتهم للنفوذ العربي في إطار الإسلام نفسه، حيث تنبهوا الى ما يحمله الإسلام من مبادىء وعناصر قابلة للإستثمار الثوري، وهذا ما يفسر اعتناقهم المذهب الخارجي الـذي كان من بين مبادئه أن " لاحكـم الا لله"، أي رفض الهيمنة السياسية والإقتصادية لقريش، والمنادة بأن يكـون الإمام هو المسلم الأكثر صلاحا وتقوى، حتى ولو كان عبدا حبشيا "كأن رأسه زبيبة".

وعلى هذا الأساس، وبسبب السياسة العنصرية التي اعتمدتها الدولة العربية في القـرن الأول وخلال العقود الثلاثة الأولى من القرن الثاني، قامت الإمارات الأمازيغية في المغرب منتزعة القناع الديني للسلطة السياسية مـن أيدي العرب، فقامت الإمارات الصالحية والمدارية والبرغواطية والرستمية، واستطاعت قبيلة أوربة ان تستعمل بذكاء أحد الوافدين عليها من المشرق هربا من مجازر العباسيين، لتمارس من خلال نسبه العلوي (المطارد في الشرق) نفوذها السياسي على قبائل أخرى، وتمردها على خلفاء المشرق، فأمتدت إمارتها على رقعة هامة. الى أن حل عهد الإمبراطوريات المغربية الأمازيغية الواسعة النفوذ كالمرابطين والموحدين التي مكنت الأمازيغ مـن أن يعودوا الى الأندلس نفسها لينقذوا الإمارات العربية التـي أوقعها البذخ

والمجون والعصبية في أيدي المسيحيين.

ولسنا بحاجة الى التذكير بأن هذه الدولة الأمازيغية نفسها لـم تقم على مرجعية دينية خالصة فقد كانت العصبية منطلقها ومبناها، ذلك أن الدعـوة الدينية التـي ينطلق بها بعض الفقهاء لم تكن لتعبىء أناسا لا يوجد قبل ذلك بينهم لحام من العصبية.

خلاصات

لم تكن دولة الخلافة قائمة على مرجعية دينية خالصة، كانت ملكا عربيا قرشيا ينتقل بالوراثة في القرن الأول، ثم ملكا عجميا متوارثا في القرن الثاني وما بعده، ويقوم في أسسه الواقعية على العصبية لا على الولاء للدين، وعلى التنظيمات الإدارية المستعارة من ثقافات سابقة (1) نعم كانت الإيديولوجيا السياسية المعتمدة لدى الحكام دينية، إذ اعتبروا أنفسهم "خلفاء" و"حماة للدين". كما كان المسلمون في ظل حكمهم يمارسون شعائرهم الدينية وعبادتهم، مثلما كانوا يفعلون قبل الإسلام في إطار ديانات أخرى، ولكن هذا لم يكن يعني أن الدين هو "المرجعية الوحيدة " للدولة ولامجتمع، ولا أن المسلمين كانوا "موحدين" في ظل هذه المرجعية. لقد تصرف الناس حكاما ومحكومين تبعا لمرجعيات متعارضة، وكان الدين يحضر في حياتهم "مكيفا مع مرجعيات لا دينية كالعصبية القبلية، والنظام الطبقي الذي ظل على حاله بعد الإسلام (2) وقد أدى

(1) - "كانت الإمبراطورية الأموية دولة عربية قبلية ، لكنها كانت مملكة من النمط الشرقي القديم" : هشام جعيط اوربا والإسلام ، ص : 139 دار الحقيقة ، بيروت 1980 .

(2) - مما يلفت الإنتباه أن المسلمين كانوا يتعاملون مع التعاليم الدينية ----

هذا ومنذ البداية الى ظهور خطابات دينية احتجاجية تستعمل نصوصا دينية ضد السلوكيات التي كانت تبدو انحرافا عن التعاليم السماوية (3).

لم يتغير واقع الناس وإن كان خطابهم قد تغير، ظل أسياد "الجاهلية" أسيادا في الإسلام ومستضعفوا الجاهلية على حالهم في الإسلام، كما عرفت الكثير من أشكال الظلم التي كانت تفرضها الحياة القبلية امتدادا في المرحلة الإسلامية، ولعل الفرق الوحيد الذي يمكن اعتباره جوهريا بين المرحلتين، هو ان جميع هذه السلبيات قد أصبحت تبرر دينيا بالتوظيف السياسي لنصوص القرآن والحديث بينما لم يكن لها غطاء ديني في الجاهلية.

- في إطار النظام المجتمعي السابق ، فينفذونها بطرق تنسجم مع ما كانت تقتضيه العادات القبلية قبل الإسلام . لقد نص الإسلام مثلا على أن الغنيمة توزع بتقسيمها الى خمسة أقسام ، وهذا ما كان يتم فعلا " غير أنه كان يتم في إطار تراتبية طبقية قبلية كما كان يحدث من قبل فالخمس الذاهب الى بيت المال كان يستأثر به الحاكم لنفسه وقرابته ، والأخماس الأخرى كانت تسلم الى رؤساء القبائل الذين يوزعونها حسب معايير القبيلة ، فيستأثرون بأكثرها ، مما أدى مع تزايد الغزوات الى ظهور الغنى الفاحش في مقابل الفقر المدقع ، فالمرجعية الملهمة نظريا هي المرجعية الدينية والمرجعية المتحكمة في الواقع والأفعال والسلوكيات هي المرجعية الماقبل دينية .

وفي الزواج لم يكن ممكنا الاكتفاء بأربع نساء ، ولهذا كان الرجل يتزوج بنساء لا حصر لهن "بالتناوب" فكان يطلق كبرى النساء الأربعة ليتزوج بدلها رابعة صغرى وهكذا ، وقد يصبح الرجل شيخا في الثمانين دون أن يتوقف عن هذه اللعبة "الجاهلية" والتي أصبحت تتم في إطار حكم شرعي إسلامي طبعا .

(1) - لم يكن الخلفاء يسمحون بالنقد الديني لسلوكياتهم واقوالهم فكانوا يعاقبون بلا رحمة من يحتج عنهم بنصوص تتعارض مع توجهاتهم ، مثلما فعل الخليفة عثمان بالصحابيين ابي ذر الغفاري وعمار بن ياسر ، وكما فعل الأمويون بصحابة آخرين وغيرهم ممن عارضهم .

أما وحدة الأمة فإن كان المقصود بها خروج العرب الذين كانوا قبائل متفرقة من جزيرة العرب ليغزوا بلدانا مترامية وينشروا فيها دينهم ويضموا تحت لوائهم أجناسا أخرى من المسلمين فإن خطابا كهذا يتناسى دائما أن العرب وهم يفعلون ذلك كانوا في الوقت نفسه يقتتلون فيما بينهم اقتتال "الجاهلية الأولى" (4) دون أن تستطيع المرجعية الدينية تسوية خلافاتهم القبلية الاقتصادية بل استعملوا الدين نفسه في مواجهاتهم بعضهم لبعض. لقد أصبح الإسلام بدون شك إمبراطورية واسعة، ولكنه أيضا تحول وبسرعة خاطفة إلى دويلات و إمارات متناحرة، وتيارات سرية وعلنية لا حصر لها يكفر بعضها بعضا ويسعى جاهدا إلى القضاء عليه، وليس لهذا المصير علاقة بالتشبث بالدين أو البعد عنه. فقد كان الصحابة الكبار أحياء وكان الناس مسلمين مؤمنين عندما اقتتلوا وتفرقوا شيعا، وهذا ما يثبت بما لا يدع مجالا للشك، بأن المرجعية الواحة عن وجدت لا تعني "وحدة الأمة" ويسمح لنا هذا كله باستخلاص ما يلي :

1 - لم يكن ثمة مرجعية دينية واحدة تحكم السلوك والعمل والتنظيم في دولة الخلافة لا في صدر الإسلام والقرن الأول ولا فيما بعد، كانت العصبية والمصالح تجعل الحكم سلطة زمنية وتدبيرا دنيويا ودهاء وحنكة، وكان الدين اعتقادا باطنيا وعبادات لدى المؤمنين من الناس، كما كان نصوصا تستعمل للحفاظ على المكاسب والسلطة والنفوذ، بتبرير الأفعال والسلوكات

(4) خاطب علي بن أبي طالب الناس وهو خليفة قائلا :"إلا أن بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم" نهج البلاغة ص :42.

والقرارات المتخذة.

2 - خلق هذا السلوك المزدوج خطابا دينيا موازيا للسلوك اليومي، يحول الواقع إلى المثال، ويمحو التناقضات ويغيب الشوائب ويضفي انسجاما مطلقا على الأحداث. هذا الخطاب الديني هو الذي يرسم معالم وحدة مثالية في المرجعية والفكر والسلوك كانت منعدمة في الواقع التاريخي، وهو الخطاب الذي حمله الفقهاء وعمموه في الوعي الإسلامي عبر الأجيال والحقب، واخذه عنهم الإسلاميون المعاصرون.

3 - كانت الطبيعة الزمنية للحكم في دولة الخلافة تسمح للمرجعية الدينية بأن تظهر ليس على صعيد الخطاب السياسي الرسمي للحاكمين فقط، بل على مستوى الخطاب الشعبي المعارض أيضا، حيث تأطرت داخل المرجعية الدينية النصية أشكال الاحتجاج ضدا على انحراف السلطة، هكذا كان منذ مرحلة الخلفاء الراشدين، وهكذا ظل الأمر الى اليوم، فالسلطة تعتبر نفسها ممثلة للدين وحامية له، والإسلاميون يعتبرون السلطة خارج الشرعية الدينية، وبينهما الواقع يمور بتناقضات شتى.

4 - أن عصبية "الجاهلية" التي كانت مرجعية فكرية اجتماعية وأخلاقية لعرب ما قبل الإسلام، قد ظلت حية قوية بعد الإسلام، وكانت أساس السلوك والأفعال أثناء الدعوة، وفي عهد الخلفاء الراشدين وما بعدهم، لقد حولت قريش الجماعة الإسلامية إلى قبيلة تجن مكاسبها من الدين نفسه، وسيكون

من قبيل البهتان القول بأن المرجعية الوحيدة للمسلمين آنذاك كان يمثلها الدين فقد كان المنطلق في الحروب والقرارات السياسية والتدابير المتخذة هو اعتبارات كثيرة لادينية ولم يكن الدين إلا ستارا يخفي التناقضات الظاهرة، ويستعمل كقوة معنوية ضاغطة في تنفيذ القرارات، والحيلولة دون بروز معارضة قوية.

5 - كانت المرجعية الدينية إطارا للتوحيد العقائدي الروحي للمؤمنين الذين كانوا يشعرون حيثما وجدوا بولائهم للإسلام وانتمائهم إلى "الأمة" غير أن هذه المرجعية لم يكن إطارا للتوحيد السياسي الاقتصادي والاجتماعي حيث كانت الفتن والحروب تمزق المسلمين منذ البداية إلى إمارات ودويلات متناحرة كما هو شأنهم اليوم، وكان التفاوت الطبقي بينهم فاحشا منذ البداية كما هو الشأن اليوم، وكان بعضهم يشعر بأنه "اشرف" من البعض الآخر و أعلى درجة بنسبة وأهله كما هو الأمر اليوم.

6 - كان العرب يطمعون في إقامة دولتهم على أساس وحدة عرقية ثقافة دينية، عرقية يحكمها العرب بالنسب، ثقافة تهيمن فيها ثقافة العرب ولغتهم وأخبارهم وأشعارهم، دينية تعتمد النصوص الدينية الإسلامية (المصاغة في لغة عربية) والتي ينبغي أن تشكل غطاء لسلطة العرب، لكن اتساع رقعة الإمبراطورية ودخول أجناس أخرى في الإسلام

أحدث خلطا كبيرا في الأوراق العربية، واتخذ التاريخ مجرى

آخر هو مجرى التعدد والاختلاف : العرقي ـ الثقافي ـ الفكري ـ اللغوي ـ والديني أيضا.

7 - أن "الانحراف" بالخلافة من "شورى" إلى ملك وراثي "عاض" مع الأميين رغم رسخه الفكر الديني عبر تاريخ الإسلام إلى اليوم، بينما تفتقر هذه الفكرة إلى الدقة والعمق اللازمين كما تبين النصوص التاريخية، إذ يبدو جليا بأن أسس العصبية في دولة الخلافة وكذا الطابع الاستبدادي الفردي للحكم الإسلامي قد ترسخت بالتدريج منذ عهد الخلفاء الراشدين. إن هالة التقديس التي أحبطت بشخصيات العهد الراشدي في الفكر الديني لم تمنع المؤرخين المسلمين القدامى من ان يرسموا بموضوعية ملامح شخصياتهم الواقعية وأن يشيروا إلى بعض الأخطاء التي صدرت عنهم، وهم بذلك يعدون أكثر نزاهة وعقلانية من التيارات الإسلامية المعاصرة التي مازالت تجد في أي نقاش تاريخي يخص تلك المرحلة طعنا في الدين وإهانة للصحابة.

8 - إن بعض الشخصيات الفردية الفذة في تاريخ الإسلام الأول التي عرفت بالعدل والاستقامة (عمر بن الخطاب ـ عمر بن عبد العزيز) ليست مقياسا لنظام أربعة عشر قرنا من تاريخ الإسلام الفعلي الذي يجعل منها مجرد إستثناءات تلهم الخطاب الديني، ولا تحكم السلوك السياسي ـ الاجتماعي ـ الأخلاقي.

9 - إن الدولة الإسلامية عند تأسيسها قد اعتمدت في

الكثير من أشكالها التنظيمية وأساليب التسيير والتدبير على ما كان سائدا في النموذجين الفارسي والبيزنطي، فكانت بذلك شأن الدول الإسلامية المعاصرة تستعير من غيرها ما تفتقر إليه على الصعيد القانوني والتنظيمي خلافا للاعتقاد السائد والذي يساهم الإسلاميون في ترويجه بأن الخلافة نظام وجد في القرآن كل مبادئه وتدابيره التنظيمية.

10 - بما أن المرجعية الدينية لم تكن عبر التاريخ الإسلام إطارا للتوحيد السياسي الاقتصادي الاجتماعي المطلق كما يتصور الإسلاميون وكما يسود لدى العامة من المواطنين البسطاء ففنها لن تكون اليوم أيضا إطارا للتوحيد، يدل على ذلك دلالة صارخة الصراع المحتدم في الخفاء وفي العلانية بين الإسلاميين أنفسهم ذوي المرجعية الدينية الذين تفرقوا في كل البلدان الإسلامية شيعا وطوائف، وبلغ بهم ذلك حد التباغض والتصادم، ولا ننسى الدرس الأفغاني الذي كان يقدم صورة مثالية للجهاد الإسلامي ضد طغيان "الإلحاد المادي الشيوعي الكافر، ليشرع المسلمون في ذبح بعضهم البعض و إحياء السنة بطرد الفتيات من المدرسة ومنع وسائل الإعلام المرئية، وتحريم الإبداع الفني.

إذا لم تكن المرجعية الدينية قد وحدت المسلمين سياسيا واجتماعيا وغن كانت قد وحدتهم العقيدة روحيا فيحجون إلى نفس القبلة رغم ما يباعد بينهم من أنظمة وسياسات وثقافات ولغات فهل استطاعت هذه المرجعية توحيدهم على مستوى الفكر ؟ هل فكر المسلمون في السابق انطلاقا من

مرجعية واحدة هي الدين ؟ كيف كانت علاقتهم بالرجعيات الأخرى المختلفة ؟

المرجعية الدينية والفكر الإسلامي
جدل الإختلاف والإجماع

يجمع الباحثون والكتاب، المعاصرون والقدامى على أن القرآن قد شكل "نصا مركزيا" في الفكر الإسلامي (1)، غير ان هذا لاينفي حقيقة ان القرآن قد قرئ قراءات مختلفة، وفهم اشكالا متعددة من الفهم، مما يسمح لنا أن نميز بسهولة بين القراءات وأشكال الفهم التي اعتمدت ادوات قرآنية (أي فهمت القرآن بالقرآن) من أجل أهداف محددة قانونية وأخلاقية وسياسية وبين أخرى تناولت النص المقدس من منطلق أرضية أجنبية (أي فهمت القرآن القرآن بمنطق مخالف لمنطقه الداخلي) من أجل أهداف أخرى مختلفة.

يحدد نمط القراءة الأول نسق "العلوم الشرعية" التي تأسست أثناء القرن الثاني الهجري من قراءات وتفسير وحديث وفقه وأصول فقه وكلام، وهي علوم تمحورت كلها حول فهم النص الديني لا بوصفه متضمنا لمبادىء الايمان والإعتقاد

(1) بالرغم من أن النص القرآني كان دائما يؤخذ في مبدئه وصده كمكرس للتعاليم الإلهية كما انزلت، الا انه استلهم في الواقع على مستويات خمسة أساسية هي : مستوى ميتافيزيقي مستوى علمي مستوى اخلاقي فقهي. مستوي تاريخي مستوى نحوي ادبي ومزية هذا التوزيع لمضامين الوحي تكمن في ابراز الحضور الكلي للروح الدينية في اهم علوم المسلمين. مباحث في الفكر الإسلامي. محمد اركون ص : 17، مطبعة لاروز 1973.

والعمل فحسب، بل باعتباره مصدرا لاستباط الاحكام الشرعية ثم فيما بعد لبناء المؤسسة الدينية التي ستعمل على توجيه المجتمع وتنظيمه وفق صيغ ومبادىء نهائية. ويحدد نمط القراءة الثاني انساقا مختلفة من العلوم، من بينها نسق "العلوم العقلية " التي لم تكن تستند مطلقا الى نص ديني لا إسلامي ولا غيره، كالرياضيات والمنطق والطبيعيات والفلك والطب والهندسة والميتافيزيقا، وانما كانت علوما قائمة منذ فترات سابقة عن الإسلام بأزيد من اثنى عشر قرنا، وهي المدة الزمنية الفاصلة بين ازدهار الحضارة اليونانية القديمة، وانبثاق الحضارة الإسلامية.

ولاننسى علمين يخرين لايدخلان ضمن النسقين المذكورين، وهما " علم التصوف" و"علم الادب"، اللذين ينفتحان على مرجعيات مختلفة، لا نصية ولا عقلية، ومن الثابت ايضا ان هذه الأنساق من العلوم لم تظهر الا ابتداء من القرن الثاني الهجري، حوالي 150 هجرية ومايليها، وهي المرحلة التي سميت بعصر التدوين (2)، وان كان هذا لاينفي بأن ما تم في هذا العصر بالنسبة لعلوم الدين

خاصة سبقته إرهاصات وجذور تمتد الى مرحلة النبوة ومرحلة الصراع الأول على الخلافة، أي مرحلة الخلفاء الراشدين والعصر الأموي ويعلم الجميع اليوم، بأن العلوم الدينية إن كانت ثمرة تربية إسلامية خالصة حيث عبرت عن رغبة المسلمين الأوائل في

(2) انظر تفاصيل تاسيس هذه العلوم في القرن الثاني والثالث في " ظهر الإسلام لاحمد امين الجزء الثاني مكتبة النهضة المصرية الطبعة 8

فهم دينهم انطلاقا من نصوصه الأصلية فإن العلوم العقلية إنما تسربت الى المجال الثقافي الإسلامي عن طريق الترجمة التي نشطت منذ الثلث الول من القرن الثاني للهجرة وبلغت اوجها في عهد المأمون العباسي مع "بيت الحكمة".

ولم تكن هذه الترجمات مجرد تعبير عن رغبة المسلمين في استكمال معارفهم "الدنيوية" بعد ان رسخت فيهم المعارف الدينية الأولية، كما يحاول الوعي افسلامي المعاصر أن يثبت بل كانت تعبيرا عن انبثلق مرجعية موازية ذات أصول اجنبية: يونانية بالدرجة الأولى، ثم هندية فارسية، وإضفاء الطابع الإنساني الكوني عليه قرونا عديدة، وهي مرجعية مستقلة قائمة الذات، ولم تكن محتواة في لإطار المرجعية الدينية الصلية بل انها اعتمدت في بناء شكل مختلف من اشكال التعامل مع النص الديني نفسه مما سيؤدي الى قيام صراع فكري ثقافي بين المرجعيتين كانت له امتداداته السياسية والإجتماعية الواضحة.

وما ينبغي التأكيد عليه، هو أن الخصومة التي نشأت بين المرجعيتين كان سببها "عدم الإعتراف" الذي واجه به أصحاب المرجعية الأصيلة، المرجعية "الدخيلة" وهو رفض كان يعلل بسببين.

1 - انها مرجعية "مختلفة" عما تكرس من تقليد الفكر الديني في القرن الول (العودة الى النصوص رواية وغسناد الخبر)

2 - أن قراءتها لمضامين الوحي كانت خارج "الإجماع". اجماع

الصحابة والسلف ومن تلاهم، فتكون بذلك قراءة محرمة أو منبوذة، دون أن يعني ذلك انها لم تكن موجودة.

ويمكن للدارس ان يتتبع خيوط هذا الصراع منذ بوادره الاولى في القرن الول، قبل ان تتأسس العلوم بمبادئها ونظرياتها وتكتمل انساقها، حيث رسخ الصحابة معايير السلوك والإعتقاد التي حفل بها القرآن والسنة، وعبروا عن رفضهم لكل ما لا يدخل في دائرة الإتباع لنموذج عصر النبوة، تبعا لما تحض عليه يلآيات : "وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا" (الحشر الآية7) "وأطيعوا الله ورسوله" (آل عمران الاية 132) و"لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة" (الأحزاب الآية 21) ولذلك اعتبر ابن كثير ان سبب عدم انتشار " العلوم العقلية" في بلاد الإسلام خلال القرن الأول :"لما كان السلف يهون عن الخوزض فيها " ولم يكن هذا التصدي مجرد موقف من مضامين فكرية اجنبية بل رفضا قطعيا لأسلوب التفكير الجديد الذي تحمله " علوم العجم" وهو الأسلوب الذي لم يكن فقط يتعارض مع الذهنية العربية البسيطة

والعفوية (3) بل كان ايضا يختلف كل الإختلاف عن اسلوب الإتباع المطلق التي تعامل به الصحابة مع موضوعي افيمان والمعرفة بصفة عامة، فقد كان الإيمان عندهم يسبق المعرفة

(3) يقول الجاحظ مبينا ذلك :" كل كلام للفرس وكل كلام للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الاول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكانه افلهام وليست هناك معاناة ولا مكابرة ولا إجالة فكرة ولا استعانة..." الجاحظ : البيان والتبيين، ج2 ص : 13.

اذ هو تسليم مبدئي، وكانت المعرفة تأتي بعد ذلك لإدراك ما ينبغي عمله وليس غيره بينما تحمل المرجعية الأجنبية آنذاك بذور تفكير يضع المعرفة في الصدارة ويجعل العقل أساس طلب الحكمة والحقيقة التي ليس لها قبل جهد العقل أي بناء مسبق وجاهز وهذا ما يفسر المعاملة القاسية التي تعرض لها ذوو النزعة العقلانية الجنينية من المسلمين في القرن الأول بعد أن "حدث الفتن واختلفت الآراء وكثرت الفتاوى" ونخص بالذكر منهم اولائك الذين تجرأوا على طرح قضايا الإعتقاد الميتافيزيقية على محك النظر العقلي المنطقي في وقت مبكر. ويصفهم أحد المؤلفين القدامى قائلا :" وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في

القدر والإستطاعة كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم. وكان ينكر عليهم من كان قد بقي من الصحابة : عبد الله بن عباس وجابر وانس وابي هريرة وعقبة بن عمرو وأقرانهم، وكانوا يوصون اخلافهم بأن لا يسلموا عليهم ولايعودوهم ان مرضوا، ولا يصلوا عليهم ان ماتوا (4)

ويظهر من هذا النص بان موقف هؤلاء المفكرين الثلاثة قد نعت بكلمة "خلاف" اشارة الى انه موقف خارج الإجماع إجماع الصحابة على وجه الخصوص وانه كان منصبا على موضوع القضاء والقدر وحرية الانسان وان عقاب هؤلاء كان بمقاطعتهم والتحريض عليهم، وهو التحريض الذي اتى اكله بقتلهم بأشنع الطرق من طرف الحكام الأمويين الذين لم يكونوا يستسيغون

(4) ابو المظفر الاسفراييني : التبصير بالدين ص 166

جرأة نقاش عقلاني حول الحرية في زمن اضطهاد سياسي مقنع بإيديولجيا دينية جبرية.

وما يلفت الإنتباه في قصة هؤلاء وكثيرين غيرهم ممن تنتشر اخبارهم في كتب الفرق والملل والنحل هو أن الاسلوب الذي فكروا به في ضايا دينية لم يكن اسلوبا دينيا حيث ثبت بالأدلة النصية والسنة النهي عن الخوض في القضايا الإعتقادية بالعقل (5) ويتضح هذا من تطور فكر هؤلاء القدرية الى بناء اول مذهب عقيني في التفكير مع المعتزلة الذين سيضعون " العقل قبل ورود السمع " وسيعتبرون

أن مرجعيتهم هي العقل ومنطق الفكر الذي هو سابق على جميع الشرائع. اذ بالعقل يعرف الدين نفسه ويفهم وليس بالعكس، كما سيقرون ضرورة تأويل النص الديني في حالة تعارضه مع نتيجة العقل المنطقية وقد أدى بهم ذلك الى ان يختلفوا كليا عن أسلوب التفكير الذي سيتكرس فيما بعد باسم " أهل السنة والجماعة " وسيتضح من التطورات اللاحقة وخاصة مع قضية " خلق القرآن (6) التي تبرز مدى جرأة العقلانية المعتزلية بأن هؤلاء المعتزلة عن كانوا جماعة من المسلمين الذين

(5) يقول ابن تيمية :" كانوا (المسلمون) يرون ان التناظر والتجادل في الإعتقاد يؤدي الى الإنسلاخ من الدين من اجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة الا من كان يبطن النفاق ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد الا في أيام الصحابة حيث ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون الى مدافعتها ومن ثم تفرقت الفرق ونشا علم الكلام..." ابن تيمية : العقيدة الواسطية، ص : 24.

(6) سنتناول هذه النظرية في بحث خاص، وهي نظرية تظهر تهافت رأي من يقول " بشرف العربية " وتفضيل الله لها " على سائر اللغات.

لايضعون انفسهم خارج دائرة افيمان بالدين ومبادئه فإنهم لم يفكروا في الدين بعقلية دينية اتباعية وانما تناولوه من منطلق مرجعية مستقلة عنه، هي العقل البشري ذي الأولوية المبدئية والمعرفية على النص.

غير ان ما يلفت الإنتباه في هذا التحول التدريجي للفكر افسلامي خلال القرن الاول والثاني هو ان اكتمال خطوط التطور الرئيسية لم يؤد فحسب الى تنميط الفكر الديني وفق اهداف نظام السلطة السياسية (7) تثبيت افسلام السني بل قاد ايضا وبشكل غير مسبوق اليه الى تشجيع الفكر العقلاني والعرفاني الذين كانا يغرفان من موارد أجنبية عديدة لنجد الفكر الإسلامي يتهيكل بعد ذلك خلال القرنين الثالث والرابع كمركب ضخم من مجالات التفكير والمناهج والرؤى المتعددة المرجعيات.

ولكن ما الذي يجعل الإسلاميين يعتقدون في سيادة المرجعية الدينية الواحدة ؟ ينبغي هذا التمييز بين الفكر الذي يمثل اعدة النظام الإجتماعي السياسي يتحكم في العلاقات العامة ويؤطر التوجهات العملية على الخصوص وبين الفكر النظري الذي برز منذ البداية كفكر نخبة وظل تأثيره مقتصرا على المستوى المعرفي، لقد تأسس نسق العلوم الشرعية بعد أزيد من

(7) يعتبر السلفيون عموما بان الانقلاب السني الذي حصل في عهد الخليفه العباسي المتوكل كان انتصارا للحق وتراجعا للباطل الذي كان يمثله المعتزله في رأيهم بينما يتضح من تحليل وقائع تلك المرحلة بأن الخلفاء العباسيين بعد المامون قد توصلوا الى أن الأساس الاكثر تلبية لحاجة النظام انما يوفره التيار السني وليس العقلانية المعتزلة التي تتعارض مبادئها مع الجبرية واخلاق الطاعة.

قرن ونصف من التقليد الشفوي فكانت الممارسة وتدبير شؤون الدولة والمجتمع والتفكير في حاجياتهما هي المنطلق في فهم النصوص الدينية وتفسيرها وتأويلها واستنباط الأحكام منها. وكانت دولة الخلافة بالنظر الى جذورها والطريقة التي تأسست بها تسمح بإيجاد روابط عضوية بين الفكر الديني وحياة الناس حيث بدا كأن هذا الفكر بمثابة خزان للقوانين والقواعد الملهمة او التي يفترض ان تكون ملهمة للسلوك كما "حفلت مراكز الخدمة الادارية برجال ينحدرون مباشرة من الطبقة افجتماعية للعلماء (8) وهذا الموقع الإجتماعي السياسي هو الذي سيخلق لدى الفقيه فيما بعد شعورا بالوصاية على المجتمع وعلى الدولة، كما سيخلق لدى الحاكمين الشعور بالحاجة الى الفقيه لتبرير سلوكهم السياسي، ماداموا ظاهريا على الأقل يعتبرون السلطة قائمة على شرعية دينية ولسنا بحاجة الى التذكير بان هذه الشرعية

الدينية انما تقوم فى أساسها على " اتباع السلفط في ظاهر الخطاب على الأقل وذلك فيما "اجمع" عليه هؤلاء بأنه الحق وبهذا تاسست سلطة الإجماع على سلطة السلف، ليس الصحابة فحسب، بل السلف في كل عصر، ما دام كل عصر في الوعي الديني الإسلامي افضل غسلاما من الذي يليه.

لقد انبنت المؤسسة الدينية وتم تنميط الفكر الديني وغعطاؤه الطابع الشكلي والرسمي لاستمرار المجتمع السياسي

(8) منتغمري وات : الفكر السياسي الإسلامي المفاهيم الأساسية ترجمة صبحي حديدي دار الحداثة للطباعة والنشر بيروت 1981 ص 104.

والدولة ونظام السلطة، تم ذلك بناء على " إجماع السلف" الذي أصبح اعظم أصول الدين " كما عبر الغزالي (9) وسيصبح افختلاف بذلك امرا مذموما لأنه خروج على الإجماع إذ لايعود صدفه الى مدى تماسكه المنطقي او مطابقته للواقع بل الى كونه موضوع اجماع "سابق".

غير ان هذا الرفض للإختلاف لايعني انه لم يكن واقعا فعليا ولقد ركز الإسلاميون دائما على الإختلاف الداخلي أي اختلاف العلماء رحمة غير انهم غضوا النظر عن الإختلاف بمفهومه التعددي الخارجي الذي كان يشير بوضوح الى تعدد مرجعيات التفكير خلال المرحلة المذكورة هذا التعدد الي لم يفلح في طمسه سيادة الإيديولوجيا الدينية الرسمية، ذلك ان تعرف المسلمين على انساق معرفية جديدة عبر الترجمة خلق لديهم ارتباكا بين ثلاثة مواقف متوترة كان الصراع بينها سجالا :

موقف الرفض المطلق لكل ما هو وافد من خارج المجال الثقافي افسلامي وافصرار على الإنغلاق في منظومة دينية مكتملة.

- موقف الانخراط الكامل في المجال المعرفي الاجنبي والدفاع عن مرجعية مغابرة الى حد نقد المرجعية الدينية.

- موقف التوفيق بين قيم ومبادئ المرجعية الدينية الاصلية وقيم ومبادئ المرجعيات المغابرة بهدف تبرير الانشغال بهذه الاخيرة. واذ ان الصراع لم يكن متكافئا بين مرجعية رسمية تدعمها الدولة، ومرجعيات كانت تشد اهتمام نخب عالمة من

(9) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي المركز الثقافي العربي ط2 1991 ص: 127.

المجتمع، فقد اضطرت هذه الاخيرة الى القبول بوضعية الهامش، وضعية الدفاع عن النفس واعلان الحق في الوجود.

فاذا كان اصحاب الموقف الاول الممثل في الفقهاء واصحاب المذاهب الدينية والمشتغلون بالتعليم الديني قد فرضوا هيمنتهم على صعيد الخطاب الايديولوجي ـ بغض النظر عن الواقع الذي كان يتجه في اتجاه مغاير ـ فان اصحاب الموقف الثاني الممثل في دعاة العقلانية المتحمسين، قد تعرضوا لانواع التنكيل والحصار الذي ادى الى محو جل اثارهم، بل ان منهم من اتلفت اثاره رغم غزارة تاليفه حتى صار شخصية يلفها الغموض كابن الراوندي الذي لقبه معاصروه " بالملحد "، ومنهم ايضا الرازي وابن المقفع وابن حيان، وقد اضطر الكثير من المشتغلين بالعلوم العقلية (المنطق ـ الرياضيات ـ الطبيعيات ـ الكيمياء.....) الى مداهنة العامة او التعامل

بحذر شديد مع موضوعات علومهم التى لم تكن تبعث على الارتياح بالنسبة لرجال الدين.

كما يندرج في اطار هذا الموقف الثاني رجال التصوف الذين خاضوا تجربة باطينية عرفانية بلغت في مداها الابعد حد التناقض مع مبادئ المرجعية الدينية ما يفسر النهاية المأساوية لبعضهم.

اما اصحاب الموقف الثالث من الفلاسفة، فتحت وطاة الهجوم العنيف الذي شنه عليهم الفقهاء بتأليب العامة عليهم، اكتفى هولاء بادراج علومهم ضمن " المضنون به على

غير اهله " محدثين شرخا عميقا بينهم (الخاصة) وبين غيرهم من الفقهاء والعوام، مفضلين الانشغال بمنهجهم الخاص الذي زعموا انه ينتهي الى نفس ما بقره الشرع، حتى يتخلصوا من الازعاج والملاحقة، ورغم ان الفلاسفة المسلمين حددوا للفلسفة نطاقها المحدد الذي يوصل الى الحقيقة، الا انهم لم يستطيعوا التخلص نهائيا من الحاجة الى التماس الشرعية في النزعة التوفيقية بين العقل والدين.

ويظهر هذا الصراع بين مرجعيات مختلفة داخل المجتمع الاسلامي، ان المسلمين لم يقوموا بمجرد اقتباسات متفرقة من الثقافات الاجنبية، بل نقلوا ايضا انساقا ثقافية حكمت تصورهم للانسان وللعالم، مما حذا بالمؤسسة الدينية السنية الى المراقبة الشديدة لكل نتاج فكري من شانه ان يدخل تعديلا ما على النظرة الدينية الجوهرية، (واذا ذاع بين المسلمين راي اعتراضي اوجزء من معلومات ما، عندها يجب نقض ذلك الراي قبل رفضه، وقد بذلت عناية كبيرة في مجال النقض لتجنب ذيوع الرأي المضاد) (10). وتحفل كتب النقض التى الفها فقهاء السنة بالكثير من المعطيات التى تفيد بأن معايير الصدق والخطاء انما كانت تستمد كلها ـ مهما كان موضوع النقاش ـ من ثوابت الفكر الديني الذي استكمل ادواته الصارمة التى لم تكن تتعدى من الناحية المنهجية القياس ورواية الخبر واسناده الى اصل مطلق وثابت. وكلما تكرس الاتباع والتقليد للجيل السابق، كلما ازدادت حدة الصراع ضد الافكار التى تبنى من

(10) منتغمري وات : المرجع السابق ص : 104.

مرجعية مختلفة، ولقد تأسست في هذه المرحلة المفاهيم الدينية النهائية للعقل والعلم والمعرفة والمنهج بقيت مستمرة متداولة حتى اليوم في المجال الثقافي الاسلامي. ففي مقابل العقل بمعناه الفلسفي الذي دافع عنه الفلاسفة المسلمون انطلاقا من مرجعية عقلانية يونانية عقل ذي سلطة مستقلة، قادر على بناء المعرفة وبلوغ الحقيقة بقواه الطبيعية البشرية تأسس مفهوم العقل في المرجعية الدينية بأنه مجرد ملكة موهوبة بطبعها القصور، مما يستلزم تبعيتها للشرع. حيث الحقيقة كلها محددة سلفا وبشكل نهائي، وقد أدى هذا الى جعل مهمة العقل بمفهومه الديني مقتصرة على فهم النصوص وتفسيرها والسعي الى تطبيقها، وسيكون لهذا المفهوم للعقل عواقب وخيمة على الحياة الثقافية الاسلامية عموما، اذ سيؤدي الى التقليص ثم القضاء على اشعاع العلوم العقلية (

الطبيعية والرياضية) في المجتمع الاسلامي، باعتبارها غير ذات اساس في الدين.

وقد انبتى مفهوم العلم على مفهوم العقل ذاته، فالعقل المحدود بحدود الشرع، سينتج علما شرعيا ولهذا كتب ابن تيمية (العلم ما قام الدليل عليه، والنافع منه ما جاء به الرسول) (11)، وحتى عندما يقر بوجود ادلة عقلية، فأنه يعتبر أن (أحسن الأدلة العقلية التى بينها القرآن وارشد اليها) (12) مادام

(11) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ج1، ص:103 – مصر 1965.

(12) المرجع السابق

العقل والنص عنده شيئا واحدا.

ولهذا لا يرى موجبا للنقاش والبحث في امور حسمها النص واوضحها السلف بطريقتهم. يقول في ضرورة تكريس الاتباع للسلف في قضايا كان الجدل حولها محتدما : (فمن كان قصده الحق واضهار الصواب اكتفى بما قدمناه، ومن كان قصده الجدال والقيل والقال زالكابره، لم يزده التطويل الا خروجا عن سواء السبيل) (13).

اما المنهج فقد حدده الفكر الديني في طريقة اسناد الخبر (الحديث) او الاستشهاد بالآيات واسناد الخبر عن تفسيرها الى الرسول والصحابة، وهو المنهج الذي اثر في مجالات عديدة في الفكر الاسلامي، حتى بدا كأن المعرفة الغير مسندة الى السلف باطلة او غير جديرة بالاحترام. وكان لهذا بدوره اثر كبير في توجيه الحساسية الثقافية الاسلامية نحو مجالات محددة ومقاطعة اخرى واغفالها. ويرتبط القياس الشرعي بدوره ـ كمنهج للفكر الديني ـ بالعودة الى الاصول واجماع السلف. فالاجتهاد العقلي لا ينبغي ان يكون مطلقا بل هو عمل عقلي في حدود النص وما حصل فيه الاجماع السابق.

وفي الوقت الذي تم فيه تأصيل هذه المفاهيم في اطار النظرة الدينية السيئة الرسمية كان المسلمون المنشغلون بمرجعيات اخرى يؤسسون ذات المفاهيم على منطلقات مغايرة، فقد ذهب دعاة العقلانية في تمجيد العقل المستقل عن النص مذهبا بعيدا، كما سخر المتصوفة من علم الفقهاء القائم على

(13) ابن تيمية : نقض المنطق. ص:6- طبعة بيروت

النص، واعتبروا الحدس الباطني الطريق اليقيني الوحيد المؤدي الى معرفة الحق " والفناء " فيه " والاتحاد " به.

وفي الوقت الذي كان فيه الخطاب الديني يسعى الى بسط نفوذه وغزو الواقع الاجتماعي باكمله، كانت قوى الواقع تنجدب ـ بمنطق التاريخ ـ نحو اتجاه تطورها الطبيعي الذي فتح الباب امام التثاقف والتفاعل الحضاري على مستوى الفكر والابداع الفني والعادات والتقاليد ونظام الحياة اليومية، ويقدم الادب بانتاجاته الشعرية والنثرية صورة لحياة ابعد ما تكون عن الخضوع المطلق لمرجعية واحدة، دينية كانت او غيرها، فشعر الخمريات والغزل الفاحش، والتسري بالجواري والغلمان والادب الجنسي، قد عرفت كلها ازدهارا كبيرا وانتشارا واسعا تبعا لتحولات المجتمع والحياة المدية

منذ نهاية القرن الاول الهجري. كما يقدم هذا الأدب بكل أصنافه واجناسه صورة لمجال ثقافي متمرد على المرجعية الدينية، منفتحا على مرجعية انسانية كونية قائمة في أساسها على فكرة الجمال الخالدة ولقد لعبت طبقة الكتاب منذ القرن الثاني دورا كبيرا في توسيع المرجعية الأصلية. كما وسعوا الماضي المرجعي الذي لم يعد مقتصرا على الماضي الإسلامي او العربي القصير، بل أمتد اهتمامهم الى الماضي الفارسي والهندي واليوناني، واشاعوا ادبا سياسيا مستمدا من تلك الثقافات كلها نافسوا به نموذج "السياسة الشرعية " الذي اهتم به الفقهاء(14).

(14) انظ تفصيل ذلك في كتاب "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" لعلي اومليل – الفصل الثاني.

ان الإختلاف اذن هو حقيقة الفكر الاسلامي كما هو حقيقة الحياة السياسية والاجتماعية الاسلامية، لم تكن امرجعية الدينية ـ رغم هيمنتها – المرجعية الوحيدة للمسلمين. وان كان الخطاب الرسمي يتجاهل المرجعيات الاخرى ويقصيها. ان خطاب الهامش قد يكون في احيان كثيرة اصدق تعبيرا عن الواقع الانساني من الخطاب الشائع والمشاع.

خلاصات

تسمح الفقرات السابقة بفهم الاسباب الدقيقة التي تحمل الاسلاميين اليوم على النفور من مبدأ الاختلاف وكراهية التعداد، انه موقف متأصل في الثقافة الاسلامية التراثية واذ ينطبع تصورهم عموما بالنزعة السلفية، فانهم لا يستطيعون التجديد في المستوى الذي يسمح لهم بتحويل منظومة فكر مغلقة الى ارضية حوار منفتحة يطبعها التسامح.

ومن ثم نستنتج الخلاصات التالية :

1 - ان الاعتقاد السائد لدى الاسلاميين في مرجعية تفكير وسلوك واحدة في الماضي انما مرجعه الى اعتماد تراث الفكر الديني السني الذي كان يمثل الخطاب الايديولوجي الرسمي لدولة الخلافة عبر العصور الاسلامية واذ ان هذا الخطاب اعتبر كل الاتجاهات والمذاهب والرؤى المختلفة عند غير الشرعية فقد اعتبرها الاسلاميون المعاصرون بدورهم غير موجودة، ان من ينظر الى الحضارة الاسلامية من نظارات المرجعية الدينية، لن يرى من هذه الحضارة الا ما هو ديني خالص.

2 - ان التراكم الهائل للتراث الفكري الديني قد شكل عقبة وعرة امام الاسلاميين المعاصرين حالت دون استيعابهم

لمعطيات العصر وقيمه الثقافية الكونية التي لا تتعارض مع روح الاديان وغاياتها والتي لم يعد من الممكن التراجع عنها نحو قيمة سلفية، ولهذا فشلوا في استيعاب فكرة التعدد اللغوي والثقافي بابعادها الحقيقية، وكذا فكرة تعدد مرجعيات التفكير والعمل التي تنسجم مع الحقيقة البشرية والواقع الانساني.

3 - ان العنف الرمزي النابع من سلطة النص قد الجم العقل الاسلامي وحال دون بلوغه المدى المطلوب في مجالات معرفية حيوية مما كان له أثرا سيء على مستقبل الحضارة الاسلامية ما بعد القرن الرابع فالفصل الخطير الذي تم ما بين الدين واهتمامات الفكر الديني من جهة، وبين العلم العقلي من جهة اخرى، نتج عنه عدم امكان التجديد في فاعلية النظم الدينية الاعتقادية والرمزية التي تحولت بالتدريج في افكار الناس الى الثوابت معادية للمعرفة وللعلم بمفهومه العقلاني المستقل، ولهذا لم يستطع الفكر الديني ان يوجه الانسان المسلم في حياته اليومية ورؤيته الشاملة نحو البحث والمعرفة العلمية خارج النصوص والحواشي والشروح الدينية التي راكمها الفقهاء المقلدون.

4 - ان فكرة المرجعية الواحدة اذ تنطوي على رفض مبدئي للاختلاف، تسعى الى اعتبار الانسجام المطلق للمبادىء والثولبت بمثابة الاطار الشرعي الوحيد الذي يمكن داخله الاختلاف في الامور الفرعية، وقد تم بناء على فكرة الاجماع التي حكمت كل العمل الاجتهادي للفقهاء فيما بعد وبناء عليه اعتبر الاختلاف المتعارض مع ذلك الانساج المطلق امرا غير مرغوب فيه وانحرافا

وضلالة تستوجب المواجهة والمعاداة.

5 - ان ما سمي "بإغلاق باب الاجتهاد"، والحضارة الاسلامية في قمة نضجها الثقافي وعطائها المتنوع، قد ادى الى طمس الرؤية الحركية للحياة التي تضمنها القرآن كما طمس الاسلام كقوة حضارية خلقت مجالا حيويا جديدا لشعوب عديدة ن وشكل صلة وصل بين فضاءات انسانية مترامية من الصين عبر الهند وفارس والترك وبلاد العرب وبلاد البربر ثم اوربا، ممثلة بذلك دور المحرض لنشاط العالم.

الوسيط كله، وقد تراجع ذلك كله بسبب محاولة السلطة الدينية أن تقرر لوحدها مصير العالم، وهو ماليس في إمكانها بالطبع.

ولقد كانت مبادرة الوزير " نظام الملك " بتأسيس مدارس سميت باسمه " المدارس النظامية " في اكثر من عشر مدن رئيسية من بلاد الاسلام خلال القرن الخامس بمثابة التنفيذ العملي على المستوى البيداغوجي لفكرة التقليد ونبذ الاجتهاد، وكان الغزالي اكبر شاهد على هذا التناقض بين المقدمات التي انطلقت من قيم الدين العليا والمنفتحة، والنتائج التي ساهمت في هدمها واقصاها، وبسبب هذا التناقض عاش الغزالي حيرة قاتلة اضطر في النهاية ان يتخلص منها بالتصرف وبهلوانيات الروح.

أوهام وتناقضات

لايقدم الخطاب السياسي للاسلاميين من الناحية النظرية أي مظهر للتماسك المنطقي ، ولعل نقاط التباسه العديدة هي مايشكل مصدر قوته وتأثيره على المنخرطين فيه ، عبر قوة الخطابة وشحناتها العاطفية ، ويمكن تحديد ثلاث مستويات للألتباس والتناقض : الأول تاريخي يتمثل في تناقض الخطاب مع التاريخ ومعطياتها . الثاني واقعي ، يظهر في تعارض المقول مع الحقيقة الانسانية كما تبدو في أفعال البشر وسلوكهم اليومي . الثالث معرفي يتجلى في تعارض الموقف المعلن مع روح الشرع الاسلامي وغاياته نتيجة استحضار نصوص وتغييب اخرى .

ويمكن الكشف عن نماذج من هذه الالتباسات من خلال مناقشة آراء الاسلاميين في قضايا محددة كالشورى والديمقراطية والعلمانية والحرية والعلم والايمان ومفهوم الاجتهاد .

الشورى والديمقراطية

يرتبط موقف الاسلاميين من الديمقراطية بموقفهم من الاختلاف والتعدد والحرية ، ولهذا لايشغلهم من امرها شيء اكثر من التساؤل عما اذا كانت ذات أساس علماني ، أم منسجمة

مع مرجعيتهم الدينية (15) وهم بذلك ينأون عن مفهوم الديمقراطية ذاته ـ ففي الوقت الذي تشمل فيه الديمقراطية كل المرجعيات بوصفها لاتتحقق الا بوجود هذا التعدد المتسامح الذي يشيع فيه الاعتراف المتبادل لمختلف الاطراف بعضها ببعض ، يقترح الاسلاميون مرجعيتهم الدينية التي يعتبرونها الحق الاوحد بوصفها نظاما شاملا يعيد تأسيس الديمقراطية على قيم مغايرة بتحويلها الى " شورى " والشورى عندهم هي " الديمقراطية الاسلامية " النظام الأحادي المرجعية الذي يختلف فيه الناس ((في حدود الشرع)) وتتعدد آراؤهم ويجتهدون في اطار الضوابط التي رسمها " علماء السلف " منذ قرون طويلة . ويعني تحويل الديمقراطية الى شورى ، استعارة التقنيات التنظيمية للأولى مع تجريدها من اساسها الفلسفي ، أي من مرتكزاتها العقلانية التى تنتظم كلها في اطار مبدأ الحرية .

يريد الاسلاميون ديمقراطية " لاعلمانية " ولكن مالعلمانية ؟ انها عند الاسلاميين مرادفة للالحاد واللادينية ، وهم بذلك يعبرون عن قدم المامهم بتاريخ المفهوم وبتحولاته ، فللعلمانية معنيان : معنى كوني عام ، ومعنى غربي خاص ، فبمعناها الغربي ، هي الاصطلاح الذي تولد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لدى الاوربيين عن الصراع بين قوى التقليد والاقطاع ، وقوى

(15) ((لاأزال أنتظر من يقنعني نظريا بالمثال الواحد ان الديمقراطية واللائكية يفترقان ويبقى للديمقراطية مدلول كامل)) حوار مع طديق امازيغي ، ص : 49. وفي الورقة التى تقدم بها الاسلاميون الى المؤتمر القومي ـ الاسلامى بيروت 94 ، تقرأ (المهم هنا ان يقر الجميع ان العلمانية ليست مرادفا للديمقراطية ولا هي ضرورة من ضروراتها ولا هي احدى الياتها)

التجديد والثورة ، ممثلا في النزعة الفكرية ـ الايديولوجية التي طالبت عبر المناداة بتحرير العقل من كل وصاية ببناء دولة الحق والقانون التي تستبعد فيها الكنيسة ورجال الدين من ممارسة اية سلطة سياسية او ادارية او أي تاثير على النظام التعليمي ، ويعلم الجميع اليوم أن هذه المطالبة بفصل الدين عن السياسة قد رافقتها وفتذاك نزعة الحادية مادية عبرت عن مدى ضجر الناس من الكنيسة التي لعبت دورا لاينكر في عرقلة الاصلاحات السياسية والحركات العلمية والفكرية التجديدية ، وهذا ما يعبر عنه احد رجال الدين المسيحيين المعاصرين بقوله " ((هذه العلمانية بدأت اولا هجومية (...) هذه الهجومية مردها ان الانسان في الغرب كان يحس انه غير متحرر من امور كثيرة ، كان يحس بالاستلاب او القصور ويطمع ان يصير راشدا ، فكان ان ثار ضد العبودية أي الملكية والارستقراطية ، وايضا ضد رجال الاكليروس المتعاطفين معها وضد الدين (16) .

غير ان الغربيين اليوم يعترفون بالنتائج الايجابية ـ وان كانت هناك نتائج اخرى سلبية ـ للعلمانية ، فهي التي (دفعت الكنيسة الى اعادة النظر في جوهرها الى تطهير ذاتها من الشوائب الداخلية الذاتية ، الى إعادة التمييز بين المطلق والنسبي بين جوهر المسيحية وتجسيداتها التاريخية (17) وبسبب هذا التحول الاجابي لم تعد العلمانية الغربية مناوئة للدين في عصرنا (بل اضحت علمانية فكرية اكتشفت

(16) المطران كرايكوار حداد : المسيحية والعلمانية ـ مجلة مواقف ـ العدد 39، 1980، ص. 144 . (17) المرجع السابق .

ان للعالم ومؤسسات العالم وقيمه وعناصره قيمة بحد ذاتها غير صادرة عن علاقتها بالدين المسيحي او أي دين آخر ، فمثلا ان الحرية والعدالة والتضامن والمساواة والاخرة كلها لها اصول متنوعة ، في اديانه اخرى أو فلسلفات متعددة عند المؤمنين والملحدين ومن تم هي موجودة في الانسان كانسان ، وبالتالي فان الانسان له قيمة بحد ذاته مؤمنا كان أو غير مؤمن ، والدين ليس هو الذي يعطي للمؤسسات الإنسانية قيمتها ، ثقلفية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية "(18).

بهذا انتهت العلمانية الى اقرار حق التدين وافيمان لدى الافراد ولكنها ظلت لاتعترف بإيمان المؤسسات واجهزة الدولة التي ينبغي إن تكون محايدة ، ولهذا السبب يناصبها الإسلاميون العداء إنها ترفض سلطة الدين ورجاله وسيقول الإسلاميون ان السياق التاريخي للأحداث في الغرب ليس هو نفس السياق في الإسلام ، وان الإسلام لم يعرف مؤسسة دينية كالكنيسة وهذا صحيح من جانب ، ولكنه من جانب آخر كلام غير دقيق بل يبدو بلا معنى عندما نعلم بأن ماسمي ب " اغلاق باب الاجتهاد " خلال القرن الرابع الهجري لم يكن الا ايذانا بتشكيل هيئة متسلطة من رجال الدين ورجال السياسة تفرض على المجتمع توجيهاتها المطلقة ، وفهمها المغلق للدين ، وبقدر ما نجد من الفوارق بين تاريخ الكنيسة والمؤسسة الدينية في الاسلام بقدر مانجد ايضا عناصر التشابه والالتقاء والذين يحرصون على ابراز عناصر التعارض واقبار عناصر التشابه يصرون على ايراد النصوص الدينية الاصلية – السابقة على تجربة

الخلافة وتاريخ الاسلام – ويغيبون الاحداث والوقائع الدالة .

يتضح من هذا كله ان الاسلاميين لا يعادون العلمانية لاقترانها بالالحاد ، اذ لايستطيعون البرهنة ان كل علماني ملحد ، ما دام يتلاقى معهم بالمناكب يوميا داخل المساجد مواطنون علمانيون مؤمنون ، انما يهاجمون العلمانية بسبب منظورها السياسي للدولة ، انها ترفض ان يمارس احد سلطة سياسية على الناس باسم الدين ، إذ السياسية والمقدس يعلنان في اقترانهما إلغاء الحرية والعدالة والمساواة جميعا ، إلغاء الحرية لأنه لايجوز نقد السياسية المتبعة التي يزعم اربابها انها شرع إلاهي ، الغاء للعدالة لان معيار الخطأ والصواب ينبع من تجارب اقوام تفصلنا عنهم قرون طويلة ، الغاء للمساواة لأن سلطة الدين لاتقبل بالمساواة بين المواطنين المؤمنين والمواطنيين غير المؤمنيين .

ولا ننسى ان للعلمانية – قبل ظهور الاصطلاح وانتشاره – معنى قديم يرجع الى حضارات سابقة على الاسلام ، فالنزعة العقلانية التي تمجد العقل وتمنحه سلطة عليا مستقلة ، وترى ان الأخلاق والسياسة والمعرفة ، ينبغي ان ترتكز على العقل وحده ، وتضع الأعتبارات الروحية والاسطورية جانبا ، عرفت منذ الحضارة اليونانية وشكلت مرجعية قوية أثرت في حضارات بكاملها ومن أهمها الحضارة الإسلامية ، لقد كان الكثير من الادباء والفلاسفة والمفكرين المسلمين علمانيين في مؤلفاتهم وسيرهم ، عندما اعتبروا العقل سابقا على الشرع في معرفة الحق ، وان أقروا بأن الشرع حقا ورأوا في الرياضة العقلية غاية

الفضيلة والكمال البشري واعتبروا "السياسة المدنية " إطار بناء المدينة الفاضلة ، السياسة المدنية التي – عكس "السياسة الشرعية" التي اشغل بها الفقهاء – تقوم على سلطة العقل البشري وارادة الإنسان .

بهذا المعنى فالعلمانية بمفهومها الكوني العام هي كل نزعة قائمة على الايمان بحرية العقل واستقلاله وقدرته على تدبير شؤون الدولة والمجتمع ، وتحصيل المعارف واكتشاف الحقائق بدلا عن اية قوة فوق بشرية ، ويخطىء الإسلاميون عندما يعتقدون بأن العلمانية لم توجد الا في الغرب الصناعي الحديث ، لقد عرفتها الحضارات البشرية عبر العصور وان بتلوينات مختلفة .

واذ تقوم العلمانية على ثالوث الحرية – العقل – العلم ، فانها تصبح اساس الديمقراطية الذي لاتقوم الا به ، ان الديمقراطية نظام لائكي علماني ، وسيبقى كذلك او لايكون ، وقوته وجدارته في لائكيته وعلمانيته ، نظام يقر للجميع بحق الاعتقاد الديني ويعترف بعمق الحياة الروحية البشرية واغناها ، ولكنه لا يقبل ان يفرض البعض روحانياته على البعض ، اذ في هذه الحالة لا يمكن الحديث لا عن حرية ولا عدالة ولا مساواة .

سيقول قائل من الاسلاميين : ما هذه الديمقراطية العلمانية التي لا تسمح للدين ورجاله واحزابه بان تحكم ، فنقول ان الديمقراطية لا ترفض ان يحكم الاسلاميون اذ حصلوا على اغلبية اصوات الناخبين ، ولكنها لا تقبل ان يقوم الاسلاميون

بعد وصولهم الى الحكم بتغيير القوانين بشكل لا يسمح لغيرهم بان يعقبهم في السلطة عندما يحصل بدوره على اغلبية او بشكل يصادر الحقوق والحريات الاساسية للمواطنين كما تقرها الديمقراطية فمن جوانب الضعف في الخطاب السياسي للاسلاميين انهم يعتمدون الديمقراطية مطية لبلوغ مآربهم دون احترام ابسط قواعدها . ذلك ان تصورهم التوتاليتاري للحكم ، وفكرتها الإقصائية عن المرجعية الواحدة المطلقة ، تعرقل كل جهودهم من اجل مشاركة غيرهم في خدمة المجتمع واقتراح الحلول العملية لازماتهم .

يريد الاسلاميون ديمقراطية لاعلمانية ، اذ ليس بوسعهم الانكار المطلق لمزايا النظام الديمقراطي وهم يرون بأم اعينهم نتائجه في المجتمعات الغربية ولكنهم لايعيرون اهتماما الى ان المزايا التي يشهدونها ليست ناتجة عن مجرد التطبيق التقني لبعض افجراءات التنظيمية في انتخاب منظمي الشعب وحكامه ، وفي تعديل القوانين والدساتير وعقلنة الادارة وحسن تدبير وانما هي ثمرة قيم ومبادئ وتربية فلسفية ادة الى خلق مجتمعات جديدة ومفاهيم جديدة لانسان وللحياة قطعت الى غير رجعة مع ظلامية الارهاب الكنسي ، كما يسمح النظام الديمقراطي بوصفه اطارا مؤسساتيا . باشاعة هذه القيم والمبادئ والتمكين لها في النفوس والعقول وفي العلاقات العامة .

واذ يعتبر الاسلاميون تلك القيم متعارضه كليا مع ثقافتنا الاسلامية لكونها قيما " غربية النشاة " فان البديل الذي

يقترحونه ليس الا النموذج الذي وجد من قبل والذي انتهاء الى اسوى نهاية مع انهيار الخلافة الاسلامية عام 1924 و " العبرة بالخواتم " .

ونعتبر هذا البديل الاسلامي مستحيلا لسببين : 1) لعدم امكان صرف النظر عن مكتسبات العصر من قيم ومبادئ اصبح لها طابع كوني بحكم تداولها الواسع وحاجة المجتمعات المختلفة اليها . 2) لان نظام الشورى كما يبشر به الاسلاميون هو في الحقيقة دعوة الى عودة دولة الاستبداد القديمة التى تحاول بعض الانظمة الاسلامية المعاصرة محاكاتها بنجاح لا يفضي الا الى اسوأ النتائج .

فبالنسبة للسبب الاول يبدو جليا ان اختراق القيم العلمانية لكافة مجتمعات المعمور انما يتبع التحولات المتسارعة للتنظيم الاجتماعي في هذه البلدان فمما لا شك فيه ان نمط الحياة في المجتمعات الصناعية قد اصبح النموذج الغالب والشائع ، وهو ما يستتبع ادماج انساق ثقافية بكاملها في بنيات مجتمعات كانت لها من قبل ثقافتها الخاصة . ان هذا ما يسميه الاسلاميون استلابا ، ونسميه تثاقفا وفق قانون حضاري لا يخضع لارادات الافراد وأمزجتمهم . لقد اختارت مجتمعاتنا ما اعتبرته حيويا يلبي حاجاتها الفورية الى التطور والنماء اخترنا الدولة العصرية بأجهزتنا الغربية الاصل ، اخترنا النظام التعليمي العصري الذي لم يعد يوجهه المسجد ، اخترنا تعليم المرأة وتحريرها واخراجها الى العمل ومساواتها بالرجب اخترنا اللباس الغربي ولم يعد فينا من يحن الى السلهام والسروال الصوفي ولامن يطالب

بإخراج المرأة من المدرسة أو حرمانها من العمل ولا من يدعو الى تعليم أصيل مخض وهجران العلوم والثقافات العصرية ولا من يدعو الى تعليم جذري أحدثه الغرب فينا لكنه تحول لم يكن ليتحقق الا بفلسفة حياة جديدة . ويخطئ الاسلاميون عندم يعتقدون بأن كل مكاسب العالم المعاصر قابلة لأن تدمج في منظور تراثي . يريد الاسلاميون مكاسب العصر التقنية والادارية ولكن أن يعيشوها بعقلية السلف . يريدون علوما وتكنولوجيا ولكن تتلقى فتاوى من المسجد . يريدون مختبرا للبحث التجريبي ولكن تؤطره مفاهيم الغيب . يريدون امرأة متعلمة موظفة ذات راتب شهري لكن بدون ولاية على نفسها ولابنائها ولاحق في الاعتراض على اهانتها بالزواج عليها . امراة عصرية تحكمها قوانين الحريم !

وبالنسبة للسبب الثاني يعتقد الاسلاميون انهم بإقامة دولة الشورى ـ دولة العلماء سيتمكنون من خلال اداراتهم لآليات الحكم من توحيد المجتمع في مرجعية واحدة هي المرجعية الدينية كما يفهمونها . غير أن ما يحدث هو ما قد حدث في كل القرون السابقة وفي التجارب السياسية الاسلامية المعاصرة فالاسلاميون باستيلائهم على السلطة يحملون أطرهم الى اعلى المناصب . ويخلقون تناوياً داخليا فيما بينهم في صيغة انتخابات غير ديمقراطية تقصى منها الاطراف العلمانية الاخرى اذ يصبح الامر " شورى بينهم " أي بين الاسلاميين ذوي المرجعية الدينية . وفي الشورى ليس من حق الأطراف الاخرى ولوج الانتخابات بنفس الحقوق . وبهذا يتأيد حكم الشورى

كنظام استبدادي لأنه لايسمح لغير المرجعية الدينية بالتعبير عن نفسها بحرية إذ تدخل في عداد المحظورات . كما نعتبره استبداديا لأنه بسبب عدم نجاحه في توحيد المجتمع في اطار مرجعيته الواحدة ـ إذ أن الناس مجبولون على الاختلاف منذ بدء الحضارة . وسيبقون كذلك حتى النهاية ـ يسعى جهده الى خلق انسجام اصطناعي يظل مجرد صورة ذهنية في أحلامه . مما يضطره أمام صدمات الواقع الى اللجوء الى القبضة الحديدية التي تؤذن بنهايته .

الحرية أولا

في اطار نظام الشورى ، ينشغل الاسلاميون بنقل الدين من الايمان الشخصي الى آلنظام العام والشامل ، وهم يهدفون بذلك الى تحكيم شرع الله ، واذ أن الله لايمكن أن يتولى مباشرة أمور الناس لأنهم أدرى بشؤون دنياهم ، يتولاها تحت أوامره بعض البشر "المخلصين للدين " والذين عليهم أن يبذلوا كل جهودهم للحفاظ عليه وفي الوقت الذي يظهر فيه بعض التعارض بين ما يعتبرونه " حماية للدين " وبين حقوق الناس ، فالأولوية المطلقة تعطى لحماية الدين ويصبح الإحتجاج زندقة ومروقا من الدين وكيدا للأمة ، هكذا يحاكم الناس بتهم دينية في الوقت الذي هم فيه معارضون سياسيون ، هذا هو الحكم الاسلامي ، مثلما كان دائما عبر تاريخ الخلافة الطويل ، ومثلما يتحقق في أنظمة إسلامية معاصرة .

وتقدم هذه الانظمة الاسلامية عناصر هامة لفهم أزمة هذا الخطاب وحقيقة مشروعه " الشورى " فهي على المستوى الاداري والاقتصادى تستعير كافة التنظيمات التي تسير وفقها الدولة العصرية في العالم السياسي ـ التنظيمي أجهزة مستعارة كلها من النظام الديمقراطي الغربي ، وان كان عملها يظل أيضا عملا شكليا إذ لايسمح التوجه العام لهذه الأنظمة بالسير العادي لهذه الأجهزة في أي شيء إذن يكمن طابعها الاسلامي ؟ إن التجديد الاسلامي في الواقع إنما يطال مجالات

التعليم والاعلام وبعض مظاهر الحياة العامة ، أي المجالات التي تسمح بتمرير خطاب إيديولوجي شمولي يقدم كبديل للواقع ، فالمقررات الدراسية تعاد هيكلتها وفق التصور الديني الرسمي الذي يغذي في نهاية المطاف جميع مشاعر الحذر والكراهية ضد ما هو مختلف ، كما يساهم في ترسيخ النزعة الحربية في نفوس المتمدرسين الذين يصبحون جنودا للدولة يحرضون على الجهاد ـ الذي لايتعدى قتل إخوانهم المسلمين ـ كما لاتسمح وسائل الاعلام الا بتمرير الصور والانتاجات المنسجمة مع التصور الرسمي للدولة ، مع غلبة المنظور الديني على كل البرامج والمواد المقدمة ، وعلى مستوى الحياة العملية يتم التركيز على مراقبة ملابس النساء ، ومصادرة الخمور وانواع اليناصيب والالعاب والفنون التي لايرض عنها " العلماء " ، غير أن كل هذه الانجازات ليست بشيئ يذكر أمام الحاجات الاولية للمواطنين(19) فدخلهم ومستواهم المعيشي وحرمانهم من حقوقهم الأساسية .

كالحق في التعبير والاعتقاد تظهر ان النظام الاسلامي قد اعاد الاعتبار للدين ، ولم يعده للانسان ، وهذا هو الفرق الجوهري بين الشورى والديمقراطية ، اذا ان هذه الاخيرة انما تقوم اساسها الفلسفي على اعتبار الانسان " غاية في ذاته " وهو سر نهضة الغرب كله : كرامة الانسان قبل كل شيئ .

(19) أعلن الحكام السودانيون قبل سنوات بأن بلدهم سيحقق اكتفاء ذاتيا في إنتاج الحبوب وأنه سيعمل على تصدير القمح الى بلدان اخرى وفوجىء الجميع بزيادة 100% في ثمن الخبز مما أدى الى مظاهرات عارمة .

ان فشل الانظمة الاسلامية في هذا الجانب انما يعود الى ان استعارة الاساليب التنظيمية العصرية والحفاظ في الوقت نفسه على ايديولوجيا شمولية تقليدية يؤدي الى استنزاف كل الاطراف في صراع مرير من اجل الحرية . ويلعب الدور الاساسي في هذا الوضع الاغراء الذي تمارسه النماذج الاجنبية عبر وسائل الاعلام والاتصال . وهو ما يجعل الانظمة الاسلامية تفشل في اقناع شعوبها بان ثمة ماهو اسمى من الحرية (20) .

وتنكشف اطروحة الاسلاميين عن تناقض فاضح . عندما يعلنون انهم ليسوا ضد الحرية . ويوردون بسخاء آيات الاختيار : (لا اكراه في الدين) . (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الخ .... ولكنهم في الوقت نفسه يعتبرون انفسهم على حق مطلق . وغيرهم في ضلال مبين . مما يسمح في جميع الاحوال بمحاكمة الغير لا على قاعدة احترام الحق . بل وفق مبدأ " حماية الدين " والذي يستعمل مبررا لرفض الغير بسبب اختلافه . ان التشهير والدعاوي القضائية والاعتداء الجسدي احيانا الذي بطال المثقفين ورجال الفكر والابداع في العديدمن البلدان الاسلامية يكون تبريره دائما انهم جنوا على الدين بافكارهم . مما جعل حماته من الاسلاميين يذبون عنه . وعندما يقال لهم اليس من حق أي مواطن ان يعبر بحرية عن افكاره ومواقفه . يردون ان

(20) نلمس ذلك في جهود السلطة والحرس الثوري في ايران في مراقبة ملابس النساء الرسمية (التشادور) ومراقبة وسائل الاعلام والمصادرة المخجلة والعيشية للهوائيات المقعرة . وكذا في المراقبة الشديدة التى تقوم بها وزارة الارشاد الديني للكتب والمنشورات التى بطال معظمها البتر والتشويه . في حالة عدم منعها كلية . وكذا في الاغتيال السافر للمثقفين والجامعيين .

ليس من حقه ان يجهر بها اذا كانت مخالفة لما " اجمعت عليه الامة " . وهكذا ف " للدعاة " وحدهم ان يزعقوا صباح مساء من اعلى المنابر والوسائل السمعية البصرية وعلى صفحات الجرائد والمجلات . وعلى المثقف العلماني ان يلوذ بالصمت حفاظا على البقاء .

ولكن ماهذه الشورى التى يبشر بها الاسلاميون ؟ هل هي نظام متكامل في الحكم اوجده الاسلام ؟ هل يوجد له نموذج ما في التاريخ ؟

ان الشورى في اصلها نظام عرفي للقبيلة العربية قبل الاسلام . كان اعيان القبيلة واشرافها يتشاورون فيما بينهم فيما ينبغي عمله . ولم تكن هذه الشورى ملزمة دائما لكبير القوم الذي كان يستطيع ان يفرض بعد اخذ ورد رأيه الشخصي على الجميع . وعندما قال القرآن مخاطبا رسول الاسلام (وشاورهم في الامر) لم يكن قد اتى بجديد بالنسبة للثقافة والذهنية العربيتين . وقد تحققت الشورى بنفس مفهومها السابق في المرحلة الاسلامية . فلم يعتبر الخلفاء الراشدون والين جاؤوا بعدهم من

ملوك وسلاطين . لم يعتبروا الشورى ملزمة لهم بل للاستئناس برأي الغير فقط . لقد كان الخلفاء

الراشدون يستبشيرون . ولكنهم لم يفعلوا دائما بنتيجة المشورة . كما ان الطريقة التي تولوا بها الخلافة لا تدل على وجود أي نظام ثابت للشورى . لقد تولاها ابوبكر بطريقة قال عنها

عمـر فيما بعد (ان بيعة – ابي بكر كانت فلتة وقي الله شـرها ، فمــن عاد الى مثلها فاقتلوه) (21) ، وتولاها عمر بتعيين من ابي بكر في وصية مكتوبة ، ورشــح عمر ستة افراد ليخلفه احدهم ممــن ينتخبه الباقــون ، وتولاها علــى بعد ان بايعــه بعض الناس في مقابل ســخط البعض عليه ، لم تتحقق اذن فكرة الشــورى بالمعنــى النظري الذي صنعه الاســلاميون وعلماء الســلف عن مرحلة الخلفاء الراشــدين التى يعتبرونها عصر الشورى الذهبي ، وهذا ما تنبه اليه المؤرخــون القدامى والباحثون المعاصرون كما في قول احدهم : (ان المســلمين انتخبوا ابا بكر وتركوه ونفســه فان حدث ان استشــارهم في شــيئ وراى غير رايهم آثر رايه على رآيهم ومضى حيث اراد ، وكذلك سار عمر وعثمان وعلى) (22) .

اما عن شورى " اهل الحل والعقد " فهي ليست ابتكار " الملك العــاض " ، وانما هي امتداد للتقاليد العربية في التشــاور ، حيث كان قصــرا على نخبــة محدودة من رؤوس القبيلــة ، كما اصبح فيمــا بعد امتــدادا لتقاليد الملك الفارســي الاســتبدادية التي ادخلها الكتاب ، ونشروها عبر الترجمة عن الفارسية .

(21) الطبري : تاريخ الامم والملوك – ج3 . ص : 250 .

(22) ظافر القاسمي : نظام الحكم في الشريعة والتاريخ – دار النفائس بيروت 1977 . ص: 79 .

خلاصات

1 - ليســت الديمقراطية نظاما معاديا للدين، بل هي النظام الــذي يضمن حرية المعتقد، ولكنها ليســت نظاما دينيا يفاضل بــين النــاس بالمعتقد الإيمانــي، أو يتخذ الدين أساســا لممارســة الســلطة السياســية المطلقة أو يعتبر النصوص الدينية إطارا مغلقا لا يسمح إلا بفهم واحد حدده السلف قبل قرون، بل هي الإطار الذي يمنح إمكانية التجديد الفعلي في الدين نفسه.

2 - إن الديمقراطيــة فــي المجتمع الإســلامي لايمكن أن ترفض مســاهمة الديــن ورجاله في تنميــة المجتمع وصنع مســتقبله، ولكنها لا تســمح لهم بإلغــاء الديمقراطيــة وإغتصاب الحقوق الأساســية للمواطــن وأولهــا حريــة الإعتقــاد والتفكيــر. إن الديمقراطية تقبل الدين كعامل إصلاح، ولكنها ترفضه كفكرة شــمولية للحكم المطلق الذي ينتهي الــى النقيض من أهداف الدين نفسه : إضطهاد الإنسان وإهانته.

3 - إن إدخال الدين في المعترك السياسي بدون القبول بمبادىء الديمقراطية : الحرية والمســاوة، عمل ينتهي الى تأبيد الإســتبداد الذي ناضل المسلمون ضده قرونا وما زالوا يتألمون من بقاياه وآثاره المزمنة.

4 - إن العلمانية للأسباب المشار اليها في الخلاصات السابقة لا تنفصــل عن الديمقراطيــة بل هي أرضيتها الفلســفية، وهي ليســت اليوم نزعة معادية للدين وإنما ترفض إستعماله الســيء

الذي يضر بالإنسان ويمس بحقوقه الأساسية.

5 - إن ما يعتبره الإسلاميون نظاما شوريا قائما بذاته لم يكن من الناحية الواقعية إلا سلوكات فردية متفرقة لأشخاص معدودين، تتناقض مع سلوكات أخرى صادرة عن نفس الأشخاص، ولايفيد في شيء إنتقاء الأخبار والحوادث للإستدلال بها على عكس الحقيقة التاريخية، كما أن سلوك التشاور في تاريخ الخلافة كله لم يكن يشذ عن تقاليد الإستبداد في القبيلة العربية، وتقاليد الإستبداد الفارسي والتركي فيما بعد.

6 - أن مفهوم الشورى يرتبط بمفهوم "البيعة" و"الإمامة" وهما مفهومان دينيان يؤكدان طبيعة الحكم الثيوقراطي لنظام الشورى.

ويتضح الفرق بين الشورى والديمقراطية في أن الحاكم الديمقراطية مقيد بالقانون الذي هو قابل للتغيير بحسب مصالح الناس وظروف حياتهم، بينما الحاكم الشوري مقيد بالشرع الثابت والمطلق، والذي في حال تعارضه مع المصلحة يتم التضحية بهذه الأخيرة تمسكا بالنص، الذي يفهم كما فهم من قبل، وهذا موضوع فقرة مأزق الإجتهاد.

العلم والإيمان

للإسلاميين فكرة ملتبسة عن العلم في الحضارة الإسلامية، فهم يتصورون العلوم تقنيات مجردة قابلة للتوظيف انطلاقا من أي أساس إديولوجي وفلسفي، ولهذا أعتقدوا بأن المسلمين

القدماء "برعوا" في العلوم العقلية إنطلاقا من الدين، غير أن إطلالة على نصوص ورسائل الخوارزمي وجابر بن حيان وابن الهيثم والرازي وابن سينا، تظهر كيف يصرح هؤلاء بلا حرج بمرجعياتهم العلمية المناقبل إسلامية، فإطلاع ابن سينا على القرآن والسنة لم يفده في الطب شيئا، ولكن تعرفه على ابقراط وجالينوس هو ما جعل منه طبيبا، وقاده الى الإبداع في علم الطب. بقي أن نعرف هل أخذ هؤلاء العلماء العظام علوم اليونان بجذورها الفلسفية اليونانية، أم أنهم استعاروها كتقنيات عمياء، مجردة من أساسها العقلاني، إن كتابات هؤلاء العلماء وشخصياتهم بل وسيرات حياتهم تظهر بجلاء أن الإنشغال بالعلوم العقلية عند المسلمين كان يعني الإنخراط في بنية ثقافية مغايرة.

لقد تسلم المسلمون علوم العقل من اليونان في إطار نسق فكري فلسفي انطولوجي عام ولم يكن من المتيسر فهمها بمعزل عن جذورها تلك، يدل على ذلك أمران أساسيان :

1 - أن العديد من علماء الدين حاولوا الإهتمام بهذه العلوم فلم يوفقوا، إذ لم يقدموا فيها شيئا يذكر، ومرجع ذلك الى أنهم لم يستسيغوا مجالها المعرفي الذي لا يخضع لمبادىء الفكر الديني حيث لا يمكن الإبداع في العلم العقلي، بروح دينية.

2 - أن جميع الذين اشتغلوا بالعلوم العقلية قد كانوا محل شبهه واتهموا في دينهم ونظر اليهم كدعاة إلحاد، ذلك لأنهم اشتغلوا بهذه العلوم دون تفكير في المسلمات والثوابت الدينية، إذ تناولوها في إطار مرجعية مختلفة.

لم يستطع المسلمون إذن الحفاظ على نبوغهم في العلوم العقلية دون إطارها الفلسفي اليوناني، وهذا ما يفسر تراجع هذه العلوم وتحولها بالتدريج الى "علوم سرية" بعد أن خبت جذوة الفلسفة في مناخ الحصار العام الذي فرضه الفكر الديني، وقد نبذها الفقهاء بعد أن بذلوا الكثير من الجهد لإقناع أنفسهم وإقناع الناس بأنها مجرد علوم

" دنيوية " لا تنفع في الآخرة، وذلك عندما تبين لهم إستحالة فصلها عن النظام المعرفي العام الذي يحتويها، ولتوضيح ذلك نستشهد بذلك الجدل القوي الذي عرفه الفكر الإسلامي القديم بين الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين الأشاعرة حول مبدأ السببية، الذي أعتبره الفلاسفة أساس العلم الطبيعي، فالسببية مبدأ منطقي عقلي عند الفلاسفة، إعتمادا عليه يدرك العقل إنتفاء الصدفة عن الحوادث الطبيعية، وخضوعها لقوانين ضرورية ثابتة، وإذ يهدف العلم الى إكتشاف تلك القوانين وحسابها رياضيا بترجمة قانون الطبيعة الى قانون مجرد، فان ذلك يبدو مستحيلا بدون إدراك أن الظواهر كلها تحدث نتيجة لتوفر أسباب حدوثها مما يسمح بتوقعها توقعا علميا مبنيا على حساب دقيق يثبت نظام الكون المحكم، ويسمح بالمطابقة بين نظام الطبيعة ونظام العقل، وعن هذا يعبر ابن رشد منتقدا المتكلمين والأشاعرة والفقهاء الذين أنكروا السببية أصلا بقوله: " وينبغي أن نعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الاشياء بأسبابها (.....) والقول بإنكار

الأسباب جملة قول غريب جدا عن طباع الناس " (1). وقد رفض الغزالي كفقهاء السنة مبدأ السببية وأعتبره متعارضا مع الفكرة الدينية عن الإرادة الإلهية المطلقة، إذ الإعتقاد في أسباب ضرورية مبطل عنده للإيمان بأن الله يفعل جميع الحوادث بإرادته ساعة حدوثها يقول "الإقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك و ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل، والإحتراق ولقاء النار (.....) إن إقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونها ضرورية في نفسها " (2).

فالنار حسب الغزالي لا تحرق الخشب لأن بينهما علاقة سببية، وإنما الله هو الذي يصنع فعل الإحتراق، وهو ما يعني إن الإحتراق يجوز حدوثه أو عدم حدوثه حسب مشيئة الله، وهكذا حل الجواز والعادة محل السببية، ويتضح من هذا المثال عجز الفكر الديني عن إستيعاب مبادىء العلم العقلي، إذ كيف يمكن بناء معرفة علمية بالطبيعة إنطلاقا من مفاهيم لاهوتية ؟.

ولقد هلل الفقهاء وأهل التقليد وكبروا لأن الفلسفة العقلانية " لم تقم لها قائمة في ديار الإسلام بعد الغزالي " الذي أنتصر للجواز على السببية وللخوارق والمعجزات على

(1) ابو الوليد بن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص: 128 دار الآفاق الجديدة بيروت .

(2) أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة نص ورد في تاريخ الفلسفة العربية جميل صليبا دار الكتاب اللبناني بيروت ص :376 .

النظام المحكم للكون. ولكنهم لسذاجتهم وعدم إلمامهم بمعنى العلم ودوره في نمو بنية العقل والمجتمع، لم ينتبهوا الى أن القضاء على الفلسفة لم يكن هزيمة لأرسطو وأفلاطون وميتافيزيقا اليونان بوصفها مرجعية أجنبية، بل كان أيضا تطليقا طلاقا ثلاثا لنسق من العلوم سيصبح بعد قرون قليلة أساس نهضة الغرب بينما لم تقم له قائمة بعد الغزالي في ديار الإسلام.

ويعلم الإسلاميون والعلمانيون اليوم على السواء، بأن أهل التقليد في الماضي قد أخطأوا عندما اعتبروا هذه الخسارة مكسبا لهم وانتصارا على "أهل البدع". ولكن كيف تصرف الإسلاميون أبناء القرن العشرين الذين يشهدون بأم أعينهم ثورات العقل العلمي المتلاحقة في "بلاد الكفار".

لقد كان منتظرا من السلفية الإصلاحية قبل مائة عام، و من الحركات الإسلامية منذ العشرينات حتى اليوم، أن تكسر ذلك الطوق القديم، وتقدم مفهوما جديدا للعلم من داخل منظومة الفكر الديني يقوم على إعادة الإعتبار للعقل البشري ويساهم في تحفيزه على البحث والإكتشاف، غير أن هؤلاء أيضا رغم أن فيهم أطباء ومهندسون وأساتذة علوم انتهوا الى أسوأ النتائج التي لم تغير شيئا من أوضاع التخلف الفكري السائد في بلاد المسلمين، لقد مجدوا العلم عندما رأوا نتائجه التي لا تنكر على الحياة العصرية والوعي المعاصر، غير أن ذلك تم في إطار توفيقي فج يكتفي بتغليف إبداعات الغرب العلمية وإكتشافاته بتأويل ديني كاريكاتوري يعيد كل ابتكار غربي جديد

الى اللحظة الذهبية الماضية، لحظة الوحي، وبهذا تصبح كل النظريات العلمية التي بناها العقل العلمي بجهده النظري والتجريبي نظريات قرآنية "سبقنا اليها" و"غفلنا عنها" (3) اين كان "علماء الأمة" عندما كان ابن رشد قبل ثمانية قرون يدعو المسلمين الى "استباط المجهول من المعلوم" ومعرفة الصانع بالعقل، اعتمادا على علوم العقل ؟

(3) يعرض الإسلاميون في أنشطتهم الثقافية أشرطة الزنداني العلمية" التي يخرج المشاهدون منها مقتنعين بحكمة القرآن ، مرددين لآياته لكنهم لايعرفون كيف تم بناء المعرفة العلمية من طرف أصحابها الغربيين ، ولا ما عليهم عمله حتى يساهموا في إغناء تلك المعارف بمشاركة العالم في البحث والإكتشاف ، وبهذا يكسف الإسلاميون انصار سياسيين باستعمال العلم دون أن يقدموا اليه أي شيء في المقابل .

خلاصات

1 - إن الإسلاميين لا يميزون بوضوح في مسألة العلم والدين، بين الكوني والخصوصي، فالعلم بمبادئه التي هي مبادىء العقل البشري في كل مكان لايمكن أن يوجه من أرضية خصوصية كأرضية الإسلام التي تخص شعوبا دون أخرى، ان أي توجيه للعلم بمبادىء غير مبادئه الخاصة يقود رأسا الى "اللاعلم". أي الى التوظيف الإيديولوجي للعلم.

2 - ليست العلوم أنساقا مجردة من أية أرضية فلسفية، فانصال الفلسفة عن العلوم التي أصبحت تخصصات دقيقة لا يعني أن هذه الأخيرة مجرد تقنيات قابلة لأن تصاغ في أي قالب إيديولجي ديني أو سياسي. إن للعلوم مرجعيتها العقلانية التي لا تقوم الا على أساسها، ويمكن للعقل الديني أن يحفظ بعض إبداعات العلم عن ظهر قلب ويفسرها كما يشاء، ولكنه لا يستطيع أن يبدع في العلم نظريات جديدة. إن هذا الإبداع لا يكون الا بروح علمية.

3 - ليس للإيمان الديني أي أثر على المعرفة العلمية، فهو لا يفسدها كما لا يساهم في بنائها وتطويرها. إن في العالم كثير من العلماء المؤمنين، وهم يشتغلون مع زملائهم الملحدين في مشروع علمي مشترك، يعملون جميعا بهوية العلم لا الدين، لأنهم يعلمون أن العمل المختبري بحاجة الى قواعد العلم المشتركة بين عقولهم وليس الى عواطفهم وميولهم الروحية

التي تباعد فيما بينهم.

4 - إن جوهر الإختلاف بين العقل الديني والعقل العلمي، هو الإختلاف بين المطلق والنسبي، وهو ما يجعلها مجالين منفصلين، فما يعتبره العقل العلمي خارج نطاق عمله، يعتبره العقل الديني

القاعدة وأساس كل تفسير، والمأزق الذي يقع فيه الذين يخلطون العلم بالدين هو عجزهم عن التوفيق الدائم بين حقيقة نسبية قابلة للتجاوز لأن العلم يتطور بتطور بأخطائه، وبين الحقيقة الدينية الثابتة، كيف يمكن إضفاء مشروعية دينية على نتيجة علمية غير نهائية، ما دام ليست هناك حقائق نهائية في العلم ؟

5 - لقد ثبت في تاريخ العلم بما لايدع مجالا للشك، بأن العلوم قد حققت ثوراتها الكبرى بعد أن تحررت من كل وصاية، كما ثبت بما لايدع مجالا للشك بأن العلوم قد انتكست أعلامها وجفت ينابيعها في مناخ الإرهاب الفكري الذي أشاعته المؤسسة الدينية، وسيكون من العبث إنكار حقائق التاريخ الدامغة.

مأزق الإجتهاد

يـكـاد يجمـــع البـاحـثون والنـقـــاد المعـاصرون المهتمـــون بالفـكـر الإســـلامي، علـى أن أزمـة هـذا الفـكـر في المرحلـة الحالية إنما تتمثل في عجزه عن إعادة تأســـيس مفـهوم الإجتهاد بناء على ضرورات العصر المتجددة، الماديـــة والمعنوية، ولبيان ذلك ينبغي أولا معرفة ما قصده المسلمون "بالإجتهاد".

يقول الشـهرســـتاني :" نعلم قطعا أيضـــا أنه لم يرد في كل حادثـــة نص، ولا يتصور ذلك أيضا والنصـــوص اذا كانت متناهية، والوقائـــع غير متناهية، وما لايتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعا أن الإجتهاد والقياس واجب الإعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد "(1).

فالإجتهاد عند علماء الأمة هو بمثابة إستنباط أحكام جديدة من أصول سابقة (القرآن، السنة، الإجماع) بسبب وقائع تعرض دون أن يكـــون ثمة نص واضح أو حكم معـــروف فيها. غير أن هذا الإجتهـــاد لم يكن "مرســـلا خارجا عـــن ضبط الشـــرع" ذلك لأن "القياس المرســـل شـــرع آخر وإثبات حكم من غير مســـتند وضع آخر" بينما "الشارع هو الواضع للأحكام، فيجب على المجتهد ان لا

(1) ابـو الفتـح الشهرســـتاني : الملـل والنحـل ج1 ص : 199 دار المعرفة بيروت 1982.

يعدل في إجتهاده عن هذه الأركان "(2)

كمـــا وضع الفـقهاء شـــروطا للإجتهاد حددوهـــا في : معرفة اللغـــة العربية معرفة تفســـير القـــرآن معرفة الحديـث والأخبار بأســـانيدها معرفـــة مواقـــع الإجمـــاع معرفـــة طـــرق القيـــاس وقواعده.

ولأن الإجتهـــاد كان تعبيـــرا عـــن ضغـــوط تاريخيـــة اضطرت المســـلمين الـــى البحث عـــن الملاءمة بـــين النص الثابـــت والواقع المتحـــرك فانه لـــم يظهر في إطـــار علم الأصول كعلم شـــرعي متكامـــل الا متأخرا عن كافـــة العلوم الأخرى ولهـــذا اعتبره ابن خلدون "من الفنون المستحدثة في الملة "(3)

ويعبر المســـلمون اليوم عن جدوى الإجتهاد وضرورته بقولهم "الإســـلام صالح لكل زمان ومـــكان" ذلك أن الإجتهـــاد هو الذي يفتح النص على إمكانات الواقع ومفاجآته.

غير أن قرونـــا من فترات الركود والتقليـــد والجهل قد تراكمت لتشكل طبقة ســـميكة تفصل مســـلمي القرن العشرين عن قرون الإجتهـــاد الأولى، وعندما حلت صدمـــة اللقاء بالغرب وهو فـــي أوج قوتـــه ونضارته الحضاريـــة، كان نظام الســـلطة الديني الإسلامي قد تعرض لتخريب فعلي من جراء

الإســـتغلال الطويل الأمد للمؤسسة الدينية للمسجد في خدمة السلطة السياسية التي لم تكن عادلة بجميع المقاييس،

(2) المرجع السابق

(3) ابن خلدون : المقدمة ص : 454 مرجع سابق

وعندما حل نموذج الحداثة الغربية بين ظهرانينا، كان طبيعيا أن يرى فيه البعض مصدر الخلاص، وأن يجد فيه البعض الآخر فرصة لإعادة النظر في الرصيد التاريخي الإسلامي

ومحاولة إستلهامه من جديد على ضوء التحديات الجديدة، غير أن هذا المشروع الأخير "للتجديد الإسلامي" سرعان ما تحول بدوره الى ملل ونحل ومذاهب وأحزاب متناحرة وأنظمة سياسية قائمة أرجعت السلطة الدينية الى سابق عهدها : إستغلال الدين غطاء للإستبداد السياسي.

لقد كانت الخلافة عند الفقهاء رمز لسيادة الشريعة، حيث أنها النظام الذي يضمن إخضاع الممارسة للمبادىء الدينية، ولهذا ارتبط بانهيار الخلافة انحسار الحيز الذي تهيمن فيه الشريعة، وقد ظهر الإخوان المسلمون مباشرة بعد هذا الحادث، ليكونوا أول المطالبين في إطار تنظيم سياسي اجتماعي محكم بعودة الشريعة، وقد كان هذا الإحتجاج بمثابة رد فعل على شعور خريجي التعليم الأصيل التابع للأزهر بوجودهم على هامش المجتمع بعد أن أصبحت الدولة العصرية تستقطب أطرها من ضمن أبناء التعليم العصري (4). لقد وجد الفقيه نفسه محالا على المعاش بعد أن كان ينتمي الى الطبقة ذات النفوذ في إدارة الخلافة التقليدية.

أصبح الإجتهاد مأزقا حقيقيا للفكر الإسلامي، عندما تحول

(4) علي اومليل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ص : 156، 157 المركز الثقافي العربي 1985

الى مجرد عملية شكلية تنتهي دائما الى نفس ما أقره السلف دون أي تجديد فعلي، ويرجع هذا الفشل الى :

1 - إن القاعدة الفقهية " لااجتهاد مع وجود النص " تغفل بأن النص نفسه بحاجة الى فهم جديد طالما أصبحت ضرورات الوقت في عصرنا غير ما كانت عليه في مجتمع الصحابة الأوائل.

2 - إن الإجتهاد ظل يقوم على مفهوم "للمصلحة " لا يتفق مع إتجاه سير المجتمع، وشكل تطوره.

لقد اعتبر علماء السلف بأن المصلحة "حكمة " ينطوي عليها الشرع، أي أن الشرع هو الذي يحدد المصلحة والمضرة وليس الناس هم الذين يعرفون مصالحهم، يقول الآمدي في " الإحكام في أصول الأحكام " : "إن الأمور الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها "، ويضيف الشاطبي في " الموافقات في أصول الأحكام " : " إن الشريعة مبنية على إعتبار المصالح، وإن المصالح إنما أعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث المكلف إذ المصالح تختلف عن ذلك بالنسب والإضافات "

وهذا معناه أن الفقيه لا يملك أن يجتهد إلا بحسب ما تم تحديده من قبل على أن مصلحة، إنه مفهوم مطلق للمصلحة، بينما يبرهن التاريخ على أن المصالح نسبية تتغير فعلا من عصر الى آخر، لقد نتج عن هذه الفكرة أن مفهوم المصلحة لدى الفقهاء، بارتباطه بالحكمة الإلهية الخفية، لم يعد يمكن ربطه بالمصالح الطارئة المتجددة لبني البشر، مما يفسر عدم

الإكتـراث السـائد حاليا لـدى معظم المسـلمين بالدعـوة الى "تطبيـق الشــريعة". ماداموا يجدون فـي القوانـين الوضعية ما يرعـى مصالحهم فـي شــروط العيـش الجديدة التي لـم يعرفها أسلافهم من قبل. إن المواطن الذي يأخذ قرضا من البنك بفوائد، لا يســتحضر مطلقا مفهوم المصلحة كما حــدده الفقهاء، بل إنه بسـعيه الى قضاء حاجته دون التفكير في مدى شـرعيتها بمقياس السـلف، إنما يعبر عــن تبنيه لمفهـوم مغاير للمصلحة في إطار نظام اجتماعي مختلف أصبحت فيه شــبكة العلاقات المؤسساتية وليس الفردية هي ما يوجه الواقع الإجتماعي.

وقــد تنبــه الفقهاء الــى هذا التوتـر بين المصالح النســبية، والمفهوم المطلق للمصلحة كما بلوره الفكر الديني، فتشـــددوا في النهي عــن التفكير في المصالح خــارج الضوابط الفقهية، يقــول الغزالي :" من ظن أنه أصل خامس فقــد أخطأ، لأنه رددنا المصلحــة الى حفــظ مقاصد الشــرع، ومقاصد الشــرع تعرف بالكتاب والســنة والإجمــاع، فكل مصلحة لا ترجـع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والســنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة (5). ومقاصد الشرع هنا ليست ما يفهمه الناس من حكمة الشرع على ضــوء حاجاتهــم المادية والمعنويــة، بل ما فهمــه الفقهاء وحصــل عليه إجماع الســلف، وهكــذا يكون الماضــي هو معيار الحاضر.

(5) خالد زيادة : هل الإجتهاد أمر ممكن مجلة الإجتهاد العدد 10-11-1991.

فقــول الغزالــي هــذا يعنــي أن المصالــح الراهنــة لابــد من محاكمتها من خلال إجماع فقهاء عصور سابقة، ومن الطبيعي أن مصالح كثيرة ستبدو "غريبة " بالنسبة للإجماعات السابقة مما يعني بطلانها، وإذ لا يســتطيع الناس التخلي عن مصالحهم كمــا تبدو لهــم بمقياس عصرهــم، فإنهم يتدبرونهــا عن طريق القانون الوضعي، متجاهلين أي نقاش ديني.

لقد عرف الفكر الإسلامي لحظات استثنائية برز فيها علماء أفــذاذ كنجم الديــن الطوفي الــذي قدم المصلحــة على جميع "الأدلة" الشرعية، غير أنه ظل لحظة يتيمة.

لماذا تخلف المسلمون ؟

ما الذي يغيب في مفهوم الإسلاميين للإجتهاد "المقيد"؟ تغيب الحقيقة الإنسانية التي تفصح عنها تجارب كل الحضارات والثقافات السابقة : إنه إذا كان للنصوص منطقها، فإن للتاريخ منطقه المغاير. ذلك أنه لا يوجد نص صادق الى الأبد، بل هو يصدق بحسب فهم الناس له على ضوء ما هم فيه، وما هم في حاجة إليه، وهذا ما يفسر صراع الإسلاميين ضد مظاهر التحديث التي تطال مجتمعاتهم على كافة المستويات، وتحاملهم على كل نظرية تجديدية ترمي الى فهم النص وفق ما يقتضيه واقع الناس. إن الإسلاميين لا يبشرون بالإسلام كما يفهمونه على ضوء حاجات العصر كما يزعم الكثير منهم، بل ينتهون دائما الى التبشير بعودة الحلول القديمة ذاتها، والفهم القديم ذاته (6) ينتزعونه انتزاعا من شروطه التاريخية، وضرورات

(6) لقد واجهت الصحافة الإسلامية في بلادنا دعوة المنظمات النسائية الى تغيير مدونة الأحوال الشخصية بنصوص دينية قيل عنها إنها ثابتة ولاتقبل أي اجتهاد بينما لم تلتفت هذه الصحافة الى الوقائع والحالات التي تستدل بها هذه المنظمات والتي لا يمكن نعتها بأنها عدل أو خير بقدر ما هي حالات ظلم صارخة. وهذا معناه أن ما أصبح يهم هؤلاء الإسلاميين هو النص ذاته كما يفهمونه اليوم وكما فهمه السلف قبلهم، وليس مصلحة الإنسان وهو موقف يناقض روح الشرع والقانون معا. ويدعو بإلحاح الى قراءة جديدة للنصوص، قراءة تمحو المسافة التي تحدث في كل عصر بين النص وواقع الناس، قراءة أصبحت في صالح الإسلام نفسه، وإن لم تكن في صالح عبدة الماضي الذين يرون انفسهم أوصياء على تراث مجتمعات يبقى حق إدماجه باجتهاد في حياتها المعاصرة.

مرحلة منصرمة لن تعود أبدا. في الوقت الذي تبدو فيه الحلول التي تقترحها العلمانية الغربية أكثر تماسكا وصلابة وإقناعا للفرد الذي يعيش تغيرات متسارعة، وأكثر انسجاما مع طموحات المجتمع العصري (أو المعصرن لا فرق).

لقد حاول الإسلاميون دائما إظهار القوانين الوضعية في المجتمعات الإسلامية بمظهر الإستلاب الصارخ في الغرب، ولكنهم لا يلتفتون كثيرا الى أن ما حدث أيضا هو أن هذه المجتمعات قد أختارت ما بدا لها "أفضل" وأكثر انسجاما مع ما هي فيه. أقول أفضل لأننا بعد ذهاب المستعمر لم نقم بإرجاع نظام الشريعة الى الدولة والمجتمع، لأن الدولة لم تعد هي ما كانت عليه، ولا المجتمع كذلك. وصار لزاما على من يريد تطبيق نظام الشريعة كاملا أن يعيد المجتمع التقليدي ما قبل 1912 الى الوجود، وهو عين المستحيل. إن إعتماد القانون العصري الذي يعتبر غير مناقض في غاياته لروح الشرع الإسلامي، إنما تم بسبب عقم ملكة الإجتهاد، حيث لم تسمح منظومة الفكر الديني بإيجاد القوانين الشرعية الملائمة للتحولات الجارية التي لم تستطع فتاوي فقهاء هذا القرن ملاحقتها، بل عبروا عن حنكة غريبة في تحريم جميع الأشياء التي كانت ولا تزال أساس نهضة الحضارات وسمو الكائن البشري. ألم يحرم فقهاؤنا حتى الثلاثينات من من هذا القرن تعليم المرأة والمسرح والرسم والموسيقى وتدريس العلوم الحديثة ونظام البنوك إضافة الى مخترعات تقنية عديدة ؟ وألم تستمر هذه الأشياء كلها رغم أنف فتاوي التحريم التي لم يكن لدى أصحابها أي حس تاريخي بما

يحدث من حولهم، ولهذا سرعان ما أصبحت تلك الفتاوي ترمز اليوم الى مراحل غابرة، وأصبح الذين يحاكونها أشبه بالغرباء حتى داخل بيوتهم.

إن المسؤول الحقيقي عن تخلف المسلمين منذ ثمانية قرون هو العقلية النقلية المتعالمة، التي تستعير لنفسها قدسية النص الديني، لأن أصحابها رؤوا في ذلك أساس وصايتهم على المجتمع، وأساس رعاية مصالح نخبة سياسية، لايهمها من الدين الا أن يكون غطاء لممارسة السلطة، ليصل المسلمون بذلك الى ما يناقض أهداف النص ذاته، الواقع المعيب للمسلمين على جميع الأصعدة : ظلم سياسي ذو واجهة دينية، فقر وأمية وجهل ضارب بأطنابه في النفوس والعقول، جمود في الفكر وعقم في ملكة الإبداع والإختراع، إندثار الأسس التي يمكن بناء عليها نشر المعرفة العلمية، والمبادىء الإنسانية، أمام آلة غريبة متسارعة التطور، أساسها مجتمع متجدد البنيات، ودولة عادلة، وعقل علمي مستقل لم يلق من أهل التقليد في بلاد الإسلام إلا كل إحتقار وإستخفاف.

يترتب عن هذا نتيجة صادمة للعقل والوجدان في العديد من الوثائق التاريخية القديمة والحديثة، وهي أن المسلمين لم يتخلفوا بسبب تفريطهم في الدين، أو زيغهم عن مقتضى الإيمان، ذلك أنهم كانوا دائما يضعون الدين في أعلى عليين حتى وهم في ظلمات التخلف، وإنما يرجع انحدارهم في سلم الحضارة الى اعتقادهم متبعين في ذلك "علمءهم بأن مركزية النص تعني أيضا هامشية العقل والعلم، وأن دواعي الإيمان تقتضي

تغليب الجواز والخوارق على قانون السببية، وأن "محاربة البدع" فضيلة حتى وإن كان ما يحاربونه عين ما هم فيه في حاجة اليه، وهل نحتاج الى أن نذكر بالمحارق التي كانت تنظم بإشراف هؤلاء العلماء الذي كانوا أيضا دعاة جهل والتي تذهب ضحيتها الألاف من الكتب والمخطوطات الثمينة التي لا نجد اليها اليوم سبيلا، إلا من نسخ نادرة في مكتبات لندن وباريس ومدريد وبرلين، لدى هؤلاء الذين اكتشفوا قيمتها الحقيقية.

خلاصات

1 - إن الإجتهاد اليوم ما زال، كما يبدو في مواقف الإسلاميين وآرائهم، لايتعدى تلك القواعد المحددة في كتب الأصول، والتي يقود العمل بها الى إنتاج نفس الشروط التي كانت قد أدت في السابق الى إفراغ الإجتهاد من معناه العميق.

2 - يمكن نعت الإسلاميين بأنهم "اجتهاديون لا تجديديون " أي أنهم يجتهدون ولكن في حدود القواعد التي وضعها أسلافهم الفقهاء، وهذا النوع من الإجتهاد ينتهي الى اللاجتهاد أي الى الحفاظ على نفس المواقف السابقة من جميع الأشياء.

3 - إن الأسس التي وضعت عليها معايير التمييز بين ما يقبله الإسلام وما لايقبله لم تكن نابعة فقط من نصوص دينية، بل كانت أيضا مرتبطة بنظام اجتماعي وبثقافة عصر محدد، وبأشكال الفهم والقراءة التي يلهمانها.

4 - يعتبر الإسلاميون أنهم ذوو نظرة ثورية تجديدية تتجاوز الفقهاء المقلدين، غير أنهم لم يوفقوا في كسر طوق التقليد بقدر ما انخرطوا فيه، مما يجعل منهم قوة تسعى في حقيقتها الى إعادة سلطة الفقيه الضائعة التي غيبتها الدولة الحديثة.

5 - ليس الدين في ذاته لا سبب تأخر ولا عامل تقدم، وإنما تكمن عوامل التخلف في إنصراف التيار العام السائد في

مجتمع ما الى تكريس أنظمة القيمة وأساليب التفكير والسلوك التي تحافظ بقوة على ما هو موجود، وتخنق أنفاس كل تجديد.

خاتمة

لاشك أن الإسلام يحمل قيما ومبادىء نبيلة وعظيمة، لكن المسلمين عبر تاريخهم الطويل، أعطوا أسوأ أشكال الفهم لهذا الدين، الذي تظل نصوصه منبعا ثرا ملهما لعقول مجتهدة، ما زالت الى هذا العهد نادرة ندرة التبر في التراب، ومدفوعة الى الصمت والإنزواء بحكم الإرهاب الفكري الذي يخيم على أجواء كل نقاش يتناول أمور الدين والفقه الإسلامي.

إن الرغبة في الوفاء للماضي ليست دائما تشبثا بالدين، إذ من الممكن أن تكون أهم خدمة نقدمها للدين هي التحرر من ماض لم يعد يحمل من عناصر واقعنا الحالي أي شيء، ينبغي لكي يظل الإسلام قدوة للمسلمين ومنارا للمستقبل ألا يعود رمزا للماضي، وألا يجد نموذجه في الماضي، بل في الإجتهاد الذي ينفع الناس ويصون كرامتهم ويخدم الإنسان في أسمى غاياته، ويفتح النص على حركية الواقع المتجدد.